1922 3259

XX. Jahrgang 1903

Schweizerische Theologische Zeitschrift

redigirt

von

D. **Friedrich Meili**

Pfarrer in Zürich-Wiedikon

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz.* M. 6. für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1903

V. 20
1903

88449

Inhalts-Verzeichnis

Seite

P. Häberlin, Über den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher 1 65

E. Müller, Katechismus-Perspektiven 25

Dr. **C. Camenisch**, Roma locuta, causa finita est! (Kritik einer „unfehlbaren" Kritik) 36

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem . 61

J. Matthieu, Jahwe und die Natur 99 129 193

A. Farner, Offener Brief 116

Prof. Dr. **Schneider**, Das Gebet des Herrn 123

J. G. Mayer, Erklärung gegen Herrn Dr. C. Camenisch 126

Dr. **Anton Gisler**, Erwiderung 126

C. W. Kambli, Einige Gedanken über Christus und das Christentum . 143

Ludwig Köhler, Alttestamentliche Miscellen 181

Dr. **Robert Hoppeler**, Zur Geschichte der katholischen Pfarrei in Zürich 187

Dr. **Rud. Müller**, Eine schweizer. Jerusalemfahrt im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts 204

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion 253

Bücherschau 62 127 190 254

Dublet

Ueber den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher.

Von V. D. M. *Paul Häberlin* in Basel.

Vorbemerkungen.

Es könnte gewagt erscheinen, die in den letzten Jahrzehnten so stark angewachsene Schleiermacher-Literatur noch vermehren zu wollen. Aber dasjenige, was wir über unser Thema darin gefunden haben, sind mehr nur gelegentliche Bemerkungen als wirkliche Untersuchungen, und dazu reizen sie mehr als einmal zu gründlicherer Betrachtung. Schleiermachers Religionslehre als solche und in ihrer Entwicklung ist ja freilich der Gegenstand zahlreicher Arbeiten, und ebenso haben sich schon Manche mit der philosophischen Gotteslehre befasst. Aber ob und wie allenfalls diese letztere auf jene eingewirkt habe, das bedarf noch einer genauern und zusammenhangenden Untersuchung. Ursprünglich schwebte uns eine grössere und umfassendere Arbeit vor, nämlich über die Bedeutung Gottes überhaupt innerhalb der Schleiermacher'schen Religionsauffassung in ihren verschiedenen Stadien der Entwicklung oder Ausprägung, einen der wichtigsten und interessantesten Punkte der Schleiermacher'schen Religionsphilosophie. Doch das hätte uns weit über den Rahmen einer Dissertation hinausgeführt. und deshalb beschränkten wir uns auf die Untersuchung und Darstellung einer einzelnen Frage jenes Problems, indem wir uns vorbehalten, vielleicht später einmal den ganzen Plan auszuführen, wenn Zeit und Umstände es gestatten.

Was nun den Plan der vorliegenden Arbeit anbetrifft, so ist es wohl am zweckmässigsten, chronologisch vorzugehen. Wir behandeln also zunächst die ursprüngliche Religionsauffassung Schleiermachers, die er hatte, bevor seine philosophische Gotteslehre ausgebildet war. Diesen Zeitpunkt können wir nun allerdings nicht genau bestimmen; denn wenn wir auch wissen, wann Schleiermacher jene spekulative Gottesidee zuerst seinen Hörern im Zusammenhang seiner „Dialektik" vortrug, so kann sie sich in ihm selber doch schon früher einigermassen festgesetzt haben. Schleiermacher hat zuerst 1811 über „Dialektik" gelesen. Von da an hat aber der Ausdruck der darin enthaltenen Gottesidee noch so manigfache Schwankungen durchgemacht, dass wir daraus

vielleicht schliessen können, viel früher sei er sich über seine Gotteslehre überhaupt nicht klar gewesen, so dass sie also auch nicht die Fassung seiner Religionstheorie beeinflussen konnte. Immerhin ist es vielleicht praktischer, unser Thema dahin zu präzisiren, dass wir das „spekulativ" als „dialektisch" (in der Dialektik enthalten) näher erklären, wie es auch meist gebraucht wird. Wir hätten also dann zu prüfen, *inwiefern die in der Dialektik formulirte Gotteslehre Schleiermachers Religionsauffassung oder besser „Religionslehre" beeinflusst habe.* Dann ergeben sich von selber als Quellen für seine ursprüngliche Religionstheorie hauptsächlich die „Reden über die Religion" in ihrer ersten und auch noch in der zweiten Auflage (1799 und 1806), deren Vergleichung ja nicht uninteressant ist. In den spätern Auflagen der „Reden" kann man freilich auch nicht von einer Umbildung der Religionslehre reden, wenigstens in ihrem Texte nicht, der ja nur wenig verändert ist gegenüber den ersten beiden Ausgaben, trotzdem die dritte und vierte erst nach der ersten Redaktion der Dialektik erschienen. Das kann aber daraus erklärt werden, dass es Schleiermacher widerstrebte, das einmal Geschriebene wesentlich zu verändern und ihm dadurch seinen ursprünglichen Charakter zu nehmen; er spricht dies ja auch selber aus in der Widmung an Brinkmann von 1806 und in der Vorrede zur dritten Auflage von 1821. Eine andere Stellung nehmen freilich die dieser dritten Ausgabe zum ersten Male beigefügten „Erläuterungen" ein.

Auf diese ursprüngliche Religionsauffassung wird dann in unserer Darstellung die spekulative Gotteslehre selber folgen, wie sie die Dialektik enthält und, wenn man will, auch die „Ethik". In einem dritten Abschnitt untersuchen wir die spätere Religionslehre, wie sie uns vor allem in der 1818 zuerst vorgetragenen „Psychologie" und in der „Glaubenslehre" entgegentritt. Diese späteren Religionsauffassungen vergleichen wir endlich mit der frühern und sehen zu, inwiefern wohl die inzwischen ausgebildete philosophische Gotteslehre auf sie eingewirkt hat. Wir beschränken uns dabei möglichst auf Darstellung und Klarstellung und werden uns auf eine billige Kritik nur da einlassen, wo sie uns zum Verständnis nötig erscheint, und da, wo Schleiermacher nach unserer Überzeugung selber schwankt oder seinen eigenen Grundsätzen vorübergehend untreu zu werden scheint. Ebenso wenig werden wir uns damit aufhalten, überall, wo es allenfalls möglich wäre, eine „Abhängigkeit" von irgend einem andern Gedankengebäude hervorzuheben. Es wird in dieser Beziehung viel an Schleiermacher gesündigt, und man vergisst oft, dass geistige Verwandtschaft und Abhängigkeit zweierlei ist,

und dass da, wo allenfalls wirklich Fremdkörper in einem Krystall eingeschlossen sind, diese noch lange nicht den Krystall ausmachen. Endlich ist noch ein Wort über die benutzte sekundäre Literatur zu sagen, für deren teilweise Angabe wir den Herren Prof. D. Schultz und lic. theol. Otto in Göttingen zu Dank verpflichtet sind. Sie einer eingehenden Besprechung zu unterziehen, würde bei ihrer grossen Ausdehnung zu viel Raum beanspruchen. Wo uns eine Auseinandersetzung geboten erscheint, soll sie im Texte geschehen. Im folgenden Literaturverzeichnis sind nur diejenigen benutzten Schriften angegeben, die sich direkt auf Schleiermacher resp. auf unser Thema beziehen. Herrn Prof. Dr. Joël in Basel spreche ich für manigfache freundliche Ratschläge auch hier meinen besten Dank aus.

Benutzte Literatur.

1. Bender, Schl's. philos. Gotteslehre etc., Diss., Worms 1868.
2. Bender, Zur philos. Gotteslehre Schl's. (Fortsetzung d. vorigen Arbeit), Zeitschrift für Philos. u. phil. Krit., Bd. 57 u. 58.
3. Bender, Schl's. theol. Gotteslehre in ihrem Verhältnis zur philosophischen, Jahrbuch f. deutsche Theol. 1872.
4. Bender, Schl's. Theologie mit ihren philosoph. Grundlagen, Nördl. 1876/78.
5. Dilthey, Leben Schl's., I, Berlin 1870.
6. A. Dorner, Schl's. Verhältnis zu Kant, in den theol. Studien und Kritiken, 1901, I. Heft.
7. Fischer, Schleiermacher, Berlin 1899.
8. v. Frank, Geschichte und Kritik der neuern Theologie in Deutschland, etc. Erlangen und Leipzig 1898.
9. Fuchs, Schl's. Religionsbegriff und relig. Stellung zur Zeit der I. Ausgabe der Reden. Giessen 1901.
10. W. Gass, Art. „Schl." in Herzogs theol. Realencyklopädie, 1. Auflage, Bd. 13, S. 741 ff.
11. O. Geyer, Fr. Schl's. Psychologie, Diss., Leipzig 1895.
12. J. Halpern, Der Entwicklungsgang der Schl'schen Dialektik, Archiv für Geschichte der Philosophie, XIV, 2., 1901.
13. Haym, Die romantische Schule, Berlin 1870.
14. E. Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schl., Leipzig 1901.
15. Kalthoff, Schl's. Vermächtnis an unsre Zeit. Braunschw. 1896.
16. Lasch, Die Entwicklung des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs von der 1. Auflage der Reden bis zur 2. Auflage der Glaubenslehre, Diss., Erlangen 1900.

17. Lipsius, Studien zu Schl's. Dialektik, in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1869, Heft 2.
18. Lipsius, Schl's. Reden über die Religion, Jahrbuch für protestantische Theologie, 1875.
19. Lipsius, Schl. und die Romantik, in „Glauben und Wissen", Berlin 1897.
20. R. Otto, Schl's. Reden über die Religion, neu herausgegeben, Göttingen 1899.
21. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie etc., Freiburg i./Br. 1891.
22. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie, Braunschweig 1883.
23. Quäbicker, Über Schl's. erkenntnistheoretische Grundansicht, 1871.
24. A. Ritschl, Schl's. Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evang. Kirche Deutschlands, Bonn 1874.
25. J. Schaller, Vorlesungen über Schl., Halle 1844.
26. D. Schenkel, Fr. Schl., 1868.
27. Scherer, „Schl.", in „Vorträge und Aufsätze", 1884.
28. Fr. Schl's. sämtliche Werke, speziell III., Zur Philosophie, Berlin 1835 ff.
29. Pünjer, Schl's. Reden über die Religion, kritische Ausgabe, Braunschweig 1879. Darnach die Zitate aus den „Reden".
30. Schl's. Monologen in der Reclam'schen Ausgabe.
31. Schl's. Glaubenslehre in der bei Hendel in Halle erschienenen Ausgabe. (Abdruck der 2. Auflage). Nach dieser 2. Auflage die Zitate aus der Glaubenslehre.
32. Twesten, Schl's. Grundriss der phil. Ethik, Berlin 1841.
33. Sigwart, Schl's. Erkenntnistheorie, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1857.
34. Sigwart, Schl's. psychologische Voraussetzungen, ebenda.
35. H. Stephan, Die Lehre Schl's. von der Erlösung, Tübingen und Leipzig 1901.
36. D. F. Strauss, Charakteristiken und Kritiken[2], Leipzig 1844.
37. Thimme, Die religionsphilosophischen Prämissen d. Schl'schen Glaubenslehre, Hannover und Leipzig 1901.
38. Tröltsch, Deutscher Idealismus, in Herzogs theolog. Realenzyklopädie, 3. Auflage, Band VIII, Leipzig 1900.
39. B. Weiss, Untersuchungen über Schl's. Dialektik, in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 73 und 74.
40. Weissenborn, Vorlesungen über Schl's. Dialektik und Dogmatik, Leipzig 1849.

41. E. Zeller, Erinnerungen an Schl's. Lehre von der Persönlichkeit Gottes, Theologisches Jahrbuch I., 263 ff.
42. E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, Leipzig 1865, Bd. II.

I. Abschnitt: Die ursprüngliche Religionsauffassung Schleiermachers.

Es ist wohl selbstverständlich, dass wir nicht beabsichtigen, hier eine umfassende, eingehende und kritische Bearbeitung der ursprünglichen Religionsauffassung zu geben. Denn einmal ist darüber schon sehr viel geschrieben, und dann kommt es uns ja nur darauf an, den Einfluss der philosophischen Gotteslehre zu untersuchen. Es genügt also, die Hauptpunkte in aller Kürze mit Rücksicht auf unser Thema zusammenzustellen.

Die Relionsauffassung der Reden.

(Die Religion als Gefühl des Unendlichen).

(1. und 2. Auflage).

Will man die Reden verstehen, so muss man die Umstände berücksichtigen, unter denen sie entstanden sind. Ich erinnere mit Rücksicht auf unser Thema an Folgendes: Die Reden sind eine Apologie der Religion vor einem Publikum, das sie verachtete, weil es ihr Wesen verkannte. Aus dieser Tendenz und aus der geistigen Beschaffenheit der Zuhörer ergeben sich für den Redner von selber einige Verhaltungsmassregeln. Er muss einmal möglichst scharf das wahre Wesen der Religion gegenüber demjenigen herausstellen, was jene fälschlich dafür halten, und er muss sich sodann möglichst nahe zu seinem Publikum stellen und den Zusammenhang der Religion mit demjenigen hervorheben, was diesem Publikum vertraut und sympathisch ist. Nun besteht das Publikum der Reden aus den „Gebildeten unter den Verächtern" der Religion. Das sind, wie jeder aufmerksame Leser merken kann, die ästhetisch gebildeten, in ihrem romantischen Geniekultus auf alles andere, besonders auf Sachen der verstandesmässigen oder rein moralischen Weltanschauung mitleidig und verächtlich herabblickenden „Modernen" der damaligen Zeit. (Vgl. Reden, S. 2, 19, 20, 39, 45). Und die Verkleidungen, in welchen sie die Religion allein kannten und welche sie für ihr Wesen selber nahmen, waren wesentlich metaphysisch oder moralisch gefärbter Rationalismus. Demgemäss (vgl. auch Strauss a. a. O. S. 17!) trennen die Reden scharf ihr Objekt von Metaphysik und Moral und betonen dagegen an ihm das Ursprünglich-

gefühlsmässige, (Ritschl, a. a. O. S. 26—29, 59), das Ästhetische und Mystisch-halbbewusste, für das ja jener Zeit erst wieder der Sinn aufgegangen war. (Tröltsch, a. a. O. unter „Romantik". [1]) Natürlich stand Schleiermacher selber dieser Auffassungsweise innerlich am nächsten; aber ohne Zweifel veranlassen ihn Tendenz und Publikum zu einer besonders starken Betonung dieser Momente. Dass auch die rhetorische Form der Reden nicht ohne Einfluss auf ihre Ausdrucksweise blieb, ist leicht zu sehen und wird von Schleiermacher selber betont in Erläuterung 2 und 4 zur 2. Rede (3. Aufl., bei Pünjer S. 134 und 136).

Es wäre natürlich auch interessant, die speziellen Anklänge der Reden an verwandte Erscheinungen der Vergangenheit und Gegenwart Schleiermachers hervorzuheben; das wäre aber für unser Thema beinahe gänzlich überflüssig. Wir führen nur einiges, meist aus der sekundären Literatur, an, die ja im Aufsuchen von „Abhängigkeitserscheinungen" bei Schleiermacher fleissig genug gewesen ist. Frank (a. a. O. S. 66) hebt die Verwandtschaft mit Jakobi und Fries, Pfleiderer (a. a. O. S. 43) diejenige mit Herder hervor; Dilthey und Höffding betonen sicher mit Recht, wie sehr Schleiermacher auf den Schultern Kants steht; Dorner (a. a. O. S. 9, 12) geht aber jedenfalls zu weit, wenn er fast überall eine Anlehnung an Kant findet. Auf den wenigstens formellen Einfluss Platos macht Haym (a. a. O. S. 418) aufmerksam. Die herrnhutische Erziehung findet überall ihre Berücksichtigung; immer wieder seit dem Urteil des Hofpredigers Sack (Schleiermachers Leben in Briefen, III, 275 ff., I, 270 ff.) wird auch der „Spinozismus" der Reden hervorgehoben, der aber wahrscheinlich meistens mehr aus der bekannten ehrenvollen Erwähnung Spinozas (Reden S. 52) und aus der allgemeinen ästhetisch-pantheistisch gefärbten Weltanschauung der Reden herausgelesen wird als aus nachweisbaren, bestimmten Anlehnungen an Spinoza. Manche scheinen eben zu glauben, Spinozismus und ästhetischer Pantheismus seien identisch. Übrigens (vgl. Schaller, a. a. O. S. 53!) ist es für Schleiermacher ehrenvoll genug, in jener Zeit, wo Spinoza verachtet und vermieden war wie ein „toter Hund", persönlich so warm für ihn eingetreten zu sein.

Die Reden haben zu ihrem Gegenstand nicht eine bestimmte, positive Erscheinung der Religion, sondern ihr Wesen selber, ihren Kern, den Schleiermacher selber manchmal korrekter als

[1]) Über das Verhältnis von Schleiermacher zur Romantik vergleiche das gründliche Werk von *Haym* (a. a. O.) und die lebensvolle kurze Darstellung von *Lipsius* (in „Glauben und Wissen", S. 275 ff.)! Ausserdem natürlich *Dilthey* (a. a. O.)!

„Religiosität“ oder „Frömmigkeit“ bezeichnet. Dieses Religiöse im Menschen ist eine psychische Funktion neben vielen andern und hat also mit diesen seinen gemeinsamen Ursprung im Menschen selber; sie ist eigenes Gewächs menschlichen Seelenlebens. (Reden S. 17, 116). Und in der Seele des religiösen Menschen, genauer in seiner eigenen Seele, sucht Schleiermacher die Religion auf, um ihr Wesen zu bestimmen, indem er den andern Weg, sie zu erkennen, gering schätzt, nämlich den historischen, durch Vergleichung und Abstraktion des Gemeinsamen ihrer verschiedenen Erscheinungen. (Vgl. S. 272 der Reden, wo Schleiermacher vor dieser Methode warnt; dazu auch *Bender*, Schleiermachers Theologie, Vorwort des 1. Bandes). Das ist nicht nur für Schleiermacher selber charakteristisch, sondern auch für seine romantische Umgebung, in welcher ja „Bewusstseinsanalyse“, namentlich auf dem Gebiete der Poesie, ein Schlagwort war. (Vgl. Tröltsch, a. a. O. unter „Romantik“).

Die Religion stellt sich nun dieser Analyse dar weder als eine Art des Wissens noch als eine bestimmte Tätigkeit, sondern lediglich als Sache des Gefühls. Die Scheidung von der Moral, welche ihrerseits dasjenige psychische Gebiet typisch vertritt, das Schleiermacher sonst wohl die „ausströmende Seite“ oder die „Aktivität“ oder „Spontaneität“ der Seele nennt, wird hauptsächlich dadurch vollzogen, dass diejenigen Erscheinungen, in denen Religion und Moral verwechselt oder vermischt sind, in ihrer Mangelhaftigkeit dargestellt werden. (Reden S. 25, 27). Wo in moralischen Dingen die Religion massgebend ist, oder wo die Sittlichkeit ihre Triebfedern und Stützen aus der Religion entlehnt, da ist es für beide Teile schädlich und entwürdigend. Allerdings (S. 43) finden wir in allen positiven Religionen wie metaphysische, so auch moralische Elemente eng mit dem eigentlichen Kerne verknüpft; aber diese Elemente sind eben „nur die fremden Teile, die der Religion anhängen“. Der Grund der vielen Verwechslungen und Vermischungen ist übrigens hauptsächlich darin zu suchen (S. 35), dass tatsächlich Metaphysik, Moral und Religion denselben Gegenstand haben, nämlich „das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm.“ Aber soweit unmittelbarer „Sinn und Geschmack für's Unendliche“ von „Kunst“ und „Wissenschaft“ entfernt ist (S. 49), so sehr unterscheidet sich eben auch dem gemeinsamen Objekt gegenüber die Religion von „Praxis“ und „Spekulation“, d. h. von den ganzen Gebieten des Handelns und Denkens. — Die 2. Auflage betont übrigens, dass die drei, Religion, Metaphysik und Moral, als Repräsentanten und zugleich höchste Stufen des Fühlens, Denkens und Wollens (oder

wie die „Psychologie“ sagen würde, des subjektiven und des objektivon Bewusstseins einerseits und der Spontaneität andrerseits), — dass alle drei, so wenig sie identisch sind, doch notwendigerweise einen engen Bund eingehen, und dass ohne Frömmigkeit Keiner wahrhaft sittlich oder wissenschaftlich sein könne. (S. 49). Nur darf nicht die Religion die Handlungen *bestimmen*, sondern soll sie nur begleiten. (S. 71). „Alles mit Religion tun, Nichts aus Religion!“ Die wirkliche Religion enthält auch gar kein aktives, treibendes Moment in sich, und die Religiösesten, d. h. diejenigen, bei denen das Religiöse besonders stark und allherrschend war, „verliessen die Welt“ und „ergaben sich der Beschauung“. (S. 72). Das Religiöse gehört eben rein der passiven, rezeptiven Seite des Menschen an und steht so in scharfem Gegensatz zu allem, was Wollen oder Handeln heisst. Dieser Gedanke wird uns in systematischerer Form in der „Psychologie“ wieder begegnen.

Die Psychologie bildet ebenso auch manchmal den Schlüssel zum Verständnis der Art, wie Schleiermacher die Religion von der „Metaphysik“, d. h. vom ganzen Gebiet des *Denkens*, scheidet. Mit ihrer Hülfe gewinnen wir namentlich auch Klarheit über das Verhältnis von „Anschauung“ und „Gefühl“, das sonst in den Reden den Leser öfters zu verwirren droht. S. 52 heisst nämlich die Religion ein „Anschauen des Universums“, S. 46 wird ihr Wesen als „Anschauung und Gefühl“ bezeichnet, und S. 49 tritt sie uns als „Sinn und Geschmack für's Unendliche“ entgegen, also rein als Gefühl, und besonders die 2. Auflage lässt immer mehr ihre Natur als *Gefühl* hervortreten, wie auch schon in der 1. Auflage überall da, wo sie näher bestimmt wird, die „Anschauung“ wegfällt. S. 109 f. werden nämlich als Offenbarungen der Religion Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid, Reue genannt, die ganz auf dem Gebiete des Gefühls liegen. — Am besten wird uns das Verhältnis klar, wenn wir kurz andeuten, wie sich Schleiermacher das Entstehen des Religiösen vorstellt.

Der Mensch kommt notwendigerweise in die verschiedenartigste Berührung mit der objektiven Welt; die Dinge wirken auf ihn, und er reagirt auf diese Wirkungen, und diese Reaktionen stellen sich eben dar als seelische Funktionen. Wenn nun Religion wirklich ein „Anschauen des Universums“ oder „Anschaung und Gefühl“ des Unendlichen ist (S. 52 f.) und „alles Anschauen von einem Einfluss des Angeschauten auf den Anschauenden“ ausgeht, so beruht also das Religiöse auf einer Einwirkung jenes unendlichen Universums auf den Menschen. Freilich [illegible] einzelnen Moment als Ganzes,

sondern immer nur durch einzelne Erscheinungen. Aber der religiös Veranlagte sieht oder ahnt in und hinter diesem Einzelnen doch das Ganze und empfindet darin sein Walten. Besonders leicht kann dies geschehen (S. 161 f.) bei denjenigen Erscheinungen, die sozusagen von selbst den Blick in die Unendlichkeit weiterführen, bei jenen „durchgehauenen Aussichten" auf das Ewige, Ganze: „Geborenwerden und Sterben sind solche Punkte, bei deren Wahrnehmung es uns nicht entgehen kann, wie unser eigenes Ich überall vom Unendlichen umgeben ist, und die allemal eine stille Sehnsucht und eine heilige Ehrfurcht erregen." — Also stellen wir uns einen solchen Moment vor, wo der Mensch sozusagen mit dem Universum in Berührung tritt! Schleiermacher selbst hat ihn ausserordentlich plastisch und mit glühenden Farben gemalt in dem bekannten Abschnitt S. 75—79: „Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei *jeder* sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, „ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen", er ist „flüchtig und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuss, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung"; erst wenn dies erste Ergreifen und Ergriffensein vorüber ist, „steht die *Anschauung* vor mir als eine abgesonderte Gestalt", und „arbeitet sich das *Gefühl* aus dem Innern empor". Die Anschauung des *Universums* nämlich, sofern der beschriebene Moment ein Einssein mit diesem bedeutete, und ebenso das Gefühl für das *Universum*. Schleiermacher nennt (S. 79) jenen ersten Moment „die höchste Blüte der Religion"; verständlicher und doch in seinem Sinne wäre es, ihn den Moment ihres Erwachens zu nennen, wo sie eben auch am unmittelbarsten und frischesten ist. Jedenfalls aber ist es der religiöse Moment *κατ' ἐξοχήν*, sofern er sich auf die Wahrnehmung des Unendlichen bezieht. Er hält aber nicht lange an, sondern löst sich bald auf in Anschauung einerseits und Gefühl andrerseits; beide stammen aus demselben Schoosse und gehören zusammen; (S. 69: „Jede Anschauung ist ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden".) beide können als religiös bezeichnet werden, wenn sie sich auf's Unendliche beziehen, und daher kommt es, dass Schleiermacher sie oft zusammen als Ausdruck für das Religiöse gebraucht. Aber wo es darauf ankommt, das *typisch* Religiöse, den bleibenden *Kern* aller positiven, erscheinenden Religion, zu schildern, da abstrahirt er von der Anschauung immer mehr und hebt wesentlich das Gefühl hervor. Die Anschauung ist zwar auch religiös und gehört wie jener erste Moment der Einheit mit zu aller Religion in ihrem Entstehen. Aber — das hätte Schleiermacher mehr betonen müssen

— im Gefühl haben wir jedesmal nach einem solchen Moment das Universum als *Ganzes,* während die Anschauung immer nur die einzelne Erscheinung desselben festhalten kann. Solche religiösen Anschauungen, an denen einem das Unendliche aufgegangen ist, gehören wohl mit zur Religion, sind aber nicht ihr eigentliches, besonders hervortretendes *Wesen.* Am klarsten drückt Schleiermacher das wohl auf S. 69/70 der Reden aus: Jede Anschauung ist von einem Gefühl begleitet. Dies Gefühl kann sehr gering und fast unmerklich sein; aber es kann auch so sehr überwiegen, dass daneben die Anschauung, das Bild der hervorrufenden Erscheinung, fast oder ganz zurücktritt. In der *religösen* Affektion nun ist der Eindruck tatsächlich so überwältigend, dass das Gefühl alles andere übertönt; „die ewige Welt wirkt auf die Organe unseres Geistes wie die Sonne auf unser Auge." Also wohl hat ein solches Aufgehen des Universums auch Anschauungen, Bilder, Vorstellungen zur Folge, die als religiöse bezeichnet werden können, weil sie an einen Moment religiösen Erlebens anknüpfen; aber sie treten stets zurück hinter der gewaltigen Gefühlserregung, die jeder Einwirkung des Unendlichen folgt.

Dieser klare und einfache Gedankengang, der übrigens in der „Psychologie" eine weit eingehendere Behandlung findet, erfährt nur durch den nicht ganz konstanten Sprachgebrauch Schleiermachers eine kleine Verwirrung. Es passirt ihm nämlich hie und da, (so *z. B.* S. 116, wo er „Offenbarung" definirt; ebenso ist S. 52 „Anschauen" gebraucht. *Dagegen* siehe *z. B.* S. 70!) dass er „Anschauung" sagt, wo er eigentlich jenen „ersten Moment" der Einwirkung des Universums bezeichnen will, in welchem Anschauung und Gefühl noch gar nicht auseinander getreten sind und den die „Psychologie" genauer als „Affektion der Sinne" bezeichnet. („Sinn" in der weitesten Bedeutung gebraucht).[1]) Nur so ist es möglich, dass manchmal die „Anschauung" als das eigentlich Religiöse auftritt, während eigentlich darunter jener erste Moment, der die Religion weckt, indem er das Gefühlsleben affizirt, gemeint ist. Dieses Verhältnis von Anschauung und Gefühl in den Reden haben wir deshalb etwas ausführlicher behandelt, weil wir es

[1]) *Lasch* (a. a. O. S. 12 f.) beschreibt erst das Verhältnis von Anschauung und Gefühl annähernd richtig, bemerkt aber nicht den *wirklichen* Doppelsinn von „Anschauung", sondern schiebt Schleiermacher einen Doppelsinn zu, der re vera gar keiner ist, für Schleiermacher wenigstens; denn sogut „Wahrnehmen" und „Denken" für Schleiermacher nichts prinzipiell Verschiedenes ist, sowenig trennt er, selbstverständlich, das mehr intuitive und das mehr reflektirte Anschauen. Es scheint, als ob Lasch selber inkonsequenterweise jenen „ersten Moment" als intuitive Anschauung bezeichnet (Zeile 94 unten auf S. 13), während er auf derselben Seite ganz oben den Unterschied zu erkennen scheint.

sonst nirgends klar auseinandergesetzt fanden.[1]) Selbst Lipsius, sonst einer der gerechtesten Schleiermacher-Darsteller, sucht viel zu viel hinter der Sache, wenn er von einer „neu hineingetragenen Gefühlstheorie" spricht (Jahrb. f. prot. Theol., 1875, S. 174).

Aus dem Wesen der religiösen Erregung, in welcher das Gefühl die Anschauung überwiegt (Reden S. 70), folgt nun einerseits, dass das Religiöse mit der spontanen Seite des Individuums nichts zu tun hat (denn das Gefühl ist lediglich passiv), und zugleich andrerseits, dass es sich auch vom „Denken", vom Intellektuellen und Wissenschaftlichen, spezifisch unterscheidet. Denn der Intellekt richtet sich gerade mit Beiseitesetzung des Gefühls auf die aus der Einwirkung der Aussenwelt resultirenden *Anschauungen*, indem er sie untersucht und ihre Beziehungen unter einander feststellt. Das wäre alles dem ausschliesslich Religiösen gleichgültig, der von der Gefühlsaffektion so geblendet ist, dass er jene gleichzeitig entstehenden Anschauungen (wir würden dafür vielleicht „Vorstellungen" sagen) garnicht genau betrachten *kann*. Die „Metaphysik" „klassifizirt das Universum" durch genaue Betrachtung und Kombination der „Anschauungen" (S. 36); das kann die Religion nicht; denn sie empfindet in jeder ihrer spezifischen Anschauungen dasselbe, nämlich eben das Universum, und die Anschauung hat für sie kein selbständiges Interesse, sondern ist höchstens ein Symbol für das starke sie begleitende und beherrschende Gefühl. — Das sind nicht ganz Schleiermachers Worte; aber dem Sinn entspricht es vollkommen. — Das Denken ist stets ein Systembilden (S. 61/62); aber ein System kann man nicht bilden aus einzelnen „Ansichten des Unendlichen", auch wenn überhaupt der Religion als solcher etwas dran gelegen wäre.

So ist also das Religiöse gelöst vom „Moralischen" und von der „Metaphysik", und als seine eigentliche Heimat ist das Gefühlsleben nachgewiesen, wo es allein dauernd wohnen kann, nachdem jene erste Berührung mit dem Unendlichen vorüber ist. Nicht *jedes* Gefühl ist aber Religion (gegen Pfleiderer a. a. O. S. 44), sondern nur diejenigen Gefühle gehören ihr an, die aus einem Erleben des *Unendlichen* stammen, d. h. *aus einem solchen Eindruck der objektiven Welt auf das Subjekt, hinter welchem dieses das Universum als Ganzes erfasst oder ahnt.* (S. 57, 87—89, 117). Alle aus dem Wahrnehmen des *Einzelnen*, und wäre es noch so gewaltig, entspringenden Gefühle sind noch nicht religiös (S. 83); Religion ist erst „Sinn und Geschmack für's *Unendliche*", für's Ganze, das

[1]) Auch nicht bei *Huber* (a. a. O.), bei dem überhaupt unter der fleissigen Kleinarbeit *an* Schleiermacher hie und da das verständnisvolle Hineinleben *in* Schleiermacher zu leiden scheint.

sich dem Religiösen im Einzelnen offenbart, für die „Handlungen des Weltgeistes", die sie „im Kleinsten wie im Grössten zu entdecken und zu verfolgen" weiss. (S. 108). Oder vielmehr, um uns exakter auszudrücken: Die religiöse *Anlage* findet in allem Einzelnen „den Weltgeist", und nur aus diesem Finden entsteht dann ein bestimmtes Gefühl, das den Menschen beherrscht und eben den Kern der sich daraus entwickelden „Religion" bildet. Schleiermacher nennt auch einmal (S. 109 f.) einzelne spezifisch religiöse Gefühle: Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid, Reue und Versöhnungssehnsucht. Diese letztern alle sind aber im Grunde nur Modifikationen des religiösen Grundgefühls, das uns andeutungsweise schon hier entgegentritt (S. 109), nämlich *des Gefühls der Kleinheit und verschwindenden Nichtigkeit dem Unendlichen und Ewigen gegenüber.* Nicht umsonst steht die *Demut* am Anfang! — Das wollen wir nicht vergessen für später!

Wir könnten mit diesem Hinweise unsere Darstellung der Religionsauffassung in den Reden schliessen; denn das, worauf es uns ankommt, ist gesagt. Auf den erkenntnistheoretischen Realismus (z. B. Reden S. 53), sowie auf das Mystische und oft Ästhetisirende dabei haben andere genügend (Ritschl, a. a. O. S. 26 bis 29, 59) aufmerksam gemacht. (Lipsius, a. a. O. S. 136 f.) — Doch wollen wir noch einen Blick werfen auf das *Objekt* der Religion, da dieser Punkt für unser Thema nicht bedeutungslos ist. Wir haben bis jetzt das Wesen der Religion mit Schleiermacher ganz ohne Rücksicht auf die Gottesvorstellung dargelegt. Was bedeutet nun „Gott" für diese Religionsauffassung? Wir sahen früher, dass nach jenem ersten Moment der Einwirkung des Universums im Subjekt neben einer starken Gefühlserregung auch eine je nach Anlage des Individuums und Art der Einwirkung mehr oder weniger deutliche Vorstellung („Anschauung") von dem Einwirkenden auftaucht. Dieses Einwirkende ist nun direkt eine einzelne Erscheinung, indirekt wird sie aber aufgefasst als aus dem Universum als Ganzem stammend. Die religiöse Einzelvorstellung wird also aufgefasst werden als Organ des Universums, wenn sie nicht gar in der Gefühlserregung mit dem erregenden Ganzen selbst verwechselt wird. Jedenfalls aber ist es eine *„Anschauung"*, die zwar als religiös bezeichnet werden muss, jedoch nicht zum innersten *Wesen* der Religion gehört. (Vgl. Reden S. 16). Sie ist nur eine annähernd stets vorhandene Begleiterscheinung derselben und jedenfalls nicht Alles, nicht einmal die Hauptsache dabei (vgl. Kalthoff a. a. O. S. 181, und Otto, a. a. O. S. 179); ja Religion ist auch ohne bestimmte Vorstellung von dem, was sie weckte, sehr wohl möglich (S. 12, 121),

und man kann ohne solche Vorstellung religiöser sein als unter Umständen mit ihr. Sie ist auch nicht die einzige religiöse Vorstellung, sondern es bilden sich durch die verschiedenen religiösen Erlebnisse (S. 120, 121, 133) auch noch andere als nur solche, die sich gerade auf die hinter der Erscheinung liegende, „unendlich" gedachte Ursache beziehen.

Seit alten Zeiten ist nun dasjenige, was man als Veranlassendes des religiösen Erlebnisses ansah, mit dem Namen „Gott" bezeichnet worden. Da aber also „Gott", weil er nur eine „Anschauungsart" ist, *in seinem gedachten Wesen* von der Höhe des Vorstellungsvermögens des religiösen Individuums abhängt, so kann er sehr verschiedene Gestalten annehmen bei verschiedenen Menschen, und es bezeugt schon dies den bloss relativen Charakter aller Gottesvorstellungen (S. 125). Ganz niedrig stehende Menschen sehen in und hinter den einzelnen Erscheinungen, welche sie religiös affiziren, nichts weiter als ein Chaos, ein blindes Geschick; eine höhere Stufe erst bringt es zur Vorstellung von dahinterstehenden Einzelkräften, und noch später schmelzen diese zusammen zur Vorstellung *eines* Gottes, der hinter allen religiösen Erscheinungen steht. Aber bei den Meisten bleibt dieser *eine* Gott noch eine beschränkte Vorstellung, die ihrem Urbild, dem unendlichen All, nicht kongenial ist und die meist nur als „Genius der Menschheit" sich darstellt (S. 122), mit manchen Schranken des Menschlichen behaftet. So wird das „Universum personifizirt" (S. 188). Aber nicht Jeder ist so veranlagt, dass er das mit gutem Gewissen tun kann, weil Manchem jede persönlich-menschliche Vorstellung von jenem Alles bewirkenden Universum zu eng erscheint. Und doch braucht er deshalb nicht minder religiös zu sein, und seine Religion kann sogar über derjenigen des Andern stehen; jedenfalls ist seine „Gottesvorstellung", die eigentlich gar keine Vorstellung mehr ist, sondern die unbegrenzte Idee des Universums, würdiger und adäquater als jene persönlich-menschliche (S. 127). „Sollte nicht Spinoza ebenso weit über einen frommen Römer stehen, als Lukrez über einem Götzendiener?" Schleiermacher gebraucht wohlweislich und nicht *ganz* offen den *Römer* als Sündenbock. Er selber bekennt seine Zugehörigkeit zu jener höchsten Klasse religiöser Menschen, denen jede Einzelvorstellung von „Gott" zu beschränkt ist, weniger ausdrücklich als durch den eigenen Sprachgebrauch, indem er als den Ausgangspunkt der religiösen Erscheinungen nicht „Gott" (mit diesem Wort ist eben meist der Sinn einer *beschränkten* Vorstellung vom Universum verbunden) bezeichnet, sondern eben das „Universum", das „Unendliche", den „Weltgeist". Insofern man aber das Universum auch *direkt* Gott

nennen kann und nicht bloss die inadäquaten Vorstellungen desselben — weil ja „Gott" nichts anderes ist als der religiöse Name für das die religiösen Erlebnisse Bewirkende —, so ist es, entgegen allen Angriffen Übelwollender, wirklich mehr eine Änderung der Ausdrucks als der Anschauung, wenn die 2. Auflage statt jener unbestimmten Ausdrücke „Gott" einsetzt, eine Änderung freilich, die nicht ohne den Einfluss der veränderten Lebensstellung Schleiermachers vorgenommen ist, nicht aus rein sachlichen, innern Gründen. Jene unbestimmten Ausdrücke selber zeigen schon durch ihr Wechseln an, dass es mehr tastende Versuche sind, jenes grosse *Unbestimmte* zu benennen, als dass man pedantisch nach dem strengen *Wortsinn* darauf schliessen dürfte, was Schleiermacher sich darunter vorgestellt habe. Das ist in der Tat so verkehrt wie möglich, und es heisst Schleiermacher gründlich schlecht verstehen, wenn man immer wieder „Universum" mit „Welt" identifiziert oder aus dem Namen *„Weltgeist"* auf eine (menschlich)-geistige Natur des Schleiermacher'schen Gottes schliesst. Fasst man mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nämlich „Welt" als die Gesamtheit aller Einzelerscheinungen, so steht das „Universum" der Reden geradezu im scharfen Gegensatze zu dieser Welt. Denn es bedeutet nicht Vielheit, sondern Einheit und ist weder in einer Einzelerscheinung noch in der Totalität dieser Erscheinungen seinem Wesen nach gegeben, weil es eben dasjenige Unbestimmte ist, das die religiöse Phantasie *hinter* den Erscheinungen ahnt (S. 128), als ihre gemeinsame Quelle, deren Offenbarungen, eben die Einzelerscheinungen, doch nicht mit ihr identisch sind, sowenig wie imgrunde etwa das altisraelitische „Antlitz Jahwes" gleich Jahwe selber ist, wenn es auch seine Funktionen sozusagen stellvertretend besorgt. So ist auch mit der Bezeichnung *„Weltgeist"* absolut nicht die Vorstellung einer „geistigen" Natur dieses Unbestimmten verbunden; sondern diese Bezeichnung soll eben auch wieder ausdrücken, dass das „Unendliche" nicht die Welt als erscheinende sei, sondern *sozusagen* ihr „Geist", d. h. ihr inneres, zusammenhaltendes Wesen, durch welches die Erscheinungswelt überhaupt erst möglich ist, das Wesen, in dem und durch das alles Existirende „lebt, webt und ist" und für das man eben nur *bildliche* Vorstellungen hat und das nur mit dem religiösen Gefühl in seinem wahren Wert erfasst werden kann, und zwar nicht irgendwo ausser der Welt, sondern gerade in ihren Erscheinungen. Die *Religion* ist es auch nicht (S. 60), die über Gottes Wesen „an sich" und „ausser und über der Welt" grübelt, sondern die Metaphysik, die in dieser Beziehung der Mythologie die Hand reicht, und „Personalismus"

und „Pantheismus“ sind nicht *religiöse* Gegensätze (S. 254), „sondern verschiedene Arten, das Universum, indem es im Endlichen angeschaut (hier „anschauen“ wieder im Sinn jenes ersten Erlebens!) wird, zugleich als Individuum zu *denken*, da denn die eine ihm ein eigentümliches Bewusstsein *beilegt* und die andere nicht.“ Dieser Satz ist so bedeutungsvoll, dass wir noch extra darauf hinweisen. Darin liegt keimhaft schon die später ausgebildete Lehre von der *„Unerkennbarkeit Gottes“* eingeschlossen; denn alles, was als seine „erkannten“ Eigenschaften ausgegeben wird, ist ihm eben *„beigelegt“*, ist ein *Versuch,* mit dem Denken ungefähr eine passende Vorstellung zu finden zu dem gewaltigen Eindruck, den jenes Unbestimmte, Unendliche auf das Gefühl gemacht hat. Alle diese Versuche, sofern sie wirklich auf diesem Streben beruhen und religiöse Erfahrungen als Ausgangspunkte haben, sind aber ihrerseits *religiöses* Denken, und so sehen wir, dass jede *philosophische* Gotteslehre, sofern sie aus einer religiösen Persönlichkeit organisch herauswächst, nur ganz verstanden werden kann, wenn man sie *in Verbindung mit ihrem religiösen Nährboden* betrachtet. Das gilt von der Schleiermacher'schen ganz besonders, und wir verweisen hier schon auf den 2. Abschnitt. Wir hoffen nicht missverstanden zu werden, wenn wir diese Erkenntnis so pointiren: Es gibt gar keine rein spekulative *Gottesidee*, die diesen Namen verdient; *sondern* **jede** *Gottesidee ist* **religiöses** *Denken.*

Wir haben absichtlich möglichst nur dargestellt und nicht kritisirt. Was etwa zur Kritik zu sagen wäre, und noch viel mehr leider, ist von der sekundären Literatur längst gesagt; ausserdem ist es viel schwerer und wichtiger, Schleiermacher zu *verstehen,* als von diesem oder jenem ihm selber fremden Standpunkt aus zu sagen, was einem an ihm nicht gefällt; denn darauf läuft ja doch die meiste sogenannte Kritik hinaus.

2. Abschnitt: **Die spekulative Gottesidee Schleiermachers.**

Die Hauptquelle für diesen Abschnitt, die „Dialektik“, liegt uns in verschiedenen Redaktionen vor, deren Ausgabe (von Jonas) eine kleine Bereicherung erfahren hat durch die Veröffentlichung neuen Materials bei B. Weiss (a. a. O. Bd. 73, Anhang). J. Halpern hat in seiner ausgezeichneten Abhandlung (siehe Literaturverzeichnis!) diese Redaktionen einzeln in ihrer Besonderheit charakterisirt und sie unter einander verglichen. Wenn es sich nun in unserer gegenwärtigen Arbeit darum handelte, Schleiermachers Gotteslehre in all' ihren Entwicklungsstufen und Schattirungen

zu verfolgen, so müssten wir natürlich ebenfalls jede einzelne Fassung der Dialektik für sich betrachten. Aber uns kommt es hauptsächlich darauf an, einmal das Gemeinsame, Treibende hervorzuheben, das sich in all' diesen dialektischen Versuchen manifestirt, um so einen lebendigen Begriff zu bekommen von der Gottesidee, welche Schleiermacher innewohnte und welcher, als einer zwar schon vorhandenen, aber mit dem übrigen Bewusstseinsinhalt noch nicht organisch verbundenen, erkenntnismässig wenigstens nahe zu kommen und womöglich theoretischen Ausdruck zu verleihen das Bestreben jedes dieser Versuche ist. Sie alle wollen das Absolute nach seiner Stellung zum übrigen Bewusstseinsinhalt festlegen: die Idee des Absoluten ist aber längst vorhanden und es verändert sich nicht sowohl ihr wirklicher Inhalt im Laufe der Zeit, als vielmehr die Art und Weise, sie mit dem Inhalte unseres Denkens, Fühlens, Wollens in Beziehung zu setzen. Die verschiedenen Entwürfe zur Dialektik sind rastlose Versuche, das Unaussprechliche wenigstens andeutungsweise auszusprechen, das Unerkennbare wenigstens negativ zu erfassen, indem Schl. sein Gebiet durch das umliegende Erkennbare möglichst einengt. Schleiermacher hat von Kant gelernt und sein tief in ihm sitzender Kritizismus verbietet es ihm, über die Grenzen der raumzeitlichen Erfahrung hinaus ein Wissen zu beanspruchen.[1]) Aber andrerseits lässt ihn sein Erkenntnistrieb nicht ruhen, er muss bis zum Absoluten vorzudringen suchen, das er doch niemals erreichen kann. Das ist in der Tat, wie Halpern es nennt, Schleiermachers „immanente Antinomie", es ist der Kampf zweier Seelen in seiner Brust; Kritizismus und ebensosehr religiöser Mystizismus schlagen den fast unbezwinglichen Erkenntnistrieb in Bande, die nun dieser auf manche Weise in verzweifelten Anstrengungen zu sprengen versucht. Dieser ruft: „Ich will es schauen, das Absolute, den Urgrund alles Seins und Denkens"! und jene dämpfen sein Ungestüm mit dem ruhig-weisen: „Du kannst nicht, denn dein Wesen selbst verbietet es dir; nur das wirst du begreifen, dem du selber gleichst, für das Ewige, Unendliche sind alle deine Maasse zu klein." Es steckt ein gut Teil faustischen Ringens in der Dialektik drin; man muss sie nur, trotz ihrer trockenen und schweren Form, als ein Stück von Schleiermachers reicher Persönlickeit auffassen. Schleiermacher ringt sein Leben lang, und immer neue Anläufe in den ver-

[1]) Vgl. Halpern, a. a. O. S. 268 f. Er betont als das Moment, das Schleiermacher innerhalb des Erkenntnisgebietes Halt machen lässt, wesentlich seinen Kritizismus; nach unserer Überzeugung spielt sein religiöses Empfinden für das Absolute mindestens ebenso sehr mit.

schiedenen Fassungen der Dialektik zeugen davon: wir teilen lebhaft die Bewunderung für diese rastlose Tätigkeit mit J. Halpern (a. a. O. S. 255, 271).

Also, wie gesagt, nicht die einzelnen Phasen dieses Ringens wollen wir hier darstellen, sondern dasjenige, um welches gerungen wird und das in seinen Hauptzügen dasselbe bleibt, eben das „Absolute", die „spekulative" Gottesidee. Um sie aber recht verstehen zu können, müssen wir doch, wenn auch nur in kurzen Zügen, zeigen, auf welche Weise sich ihr Schleiermacher erkenntnismässig zu nähern versucht. Wir sehen aus diesen Versuchen zweierlei, einmal die Richtung, in der sie liegen muss, weil alle Wege nach einem bestimmten Punkt mehr oder weniger direkt hinweisen, und sodann das, was die Gottesidee *nicht* ist, weil alle diese Wege irgendwo aufhören, bevor das Ziel erreicht ist. Wir halten uns dabei wesentlich an den Gang des ausführlichsten Versuches von 1814, jedoch mit Berücksichtigung der andern Versuche. — Es ergeben sich also für unsern 2. Abschnitt wieder zwei Unterabschnitte, von denen der erste Schleiermacher auf seinen dialektischen Wegen folgt, der zweite die Resultate zieht, die sich für das Wesen der Gottesidee daraus ergeben.

1. Die dialektischen Versuche, das Absolute zu erfassen.

A. Das Wissen.

Schleiermacher nimmt das Wort „Dialektik" in seinem ursprünglichen Sinne, (Dialektik § 45. Wo bei den Zitaten nichts besonderes bemerkt ist, ist stets die Redaktion von 1814, die bei Jonas den Text bildet, gemeint.) als „Kunst des Gedankenwechsels", Kunst fruchtbringender Unterredung. Zu einer solchen gehört aber zweierlei: einmal müssen die Gegner irgendwie auf gemeinsamem Boden stehen, sie müssen einig sein über das, was sie unter Wissen verstehen, sonst fechten sie aneinander vorbei, und sie müssen ebenso einig sein über die Kombinationsregeln ihres Wissens, denn sonst verstehen sie sich gegenseitig nicht. — Die Kunst, den Wissensinhalt in richtiger Gliederung zu geben und die Gliederung des Gegners durch Zurückgehen auf die gemeinsamen Kombinationsregeln zu verstehen, lehrt der zweite, formale Teil der Dialektik. Wir haben es aber für unsere Untersuchung nur mit dem ersten, „transzendentalen", zu tun, der das Wesen und den Grund des Wissens zu erforschen trachtet.

Gibt es überhaupt ein Wissen, über das man sich verständigen könnte? „Dogmatismus" und „Skeptizismus" verneinen diese Frage, indem jener die Übereinstimmung des gewöhnlichen

mit dem „höhern“ Wissen, dieser die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit des Wissens überhaupt leugnet. Schleiermacher „widerlegt“ beide auf seine Weise; doch dürfen wir uns dabei nicht aufhalten. Nur das wollen wir uns merken, dass Schleiermacher dem Skeptizismus gegenüber sich zum „*Glauben* an das Wissen“ (§ 74) oder „an die Idee des Wissens“ (Vorl. 1818, zu § 73) bekennt, *die Wissensmöglichkeit und -wirklichkeit also in das Gebiet der Überzeugung* („*Gesinnung*“ § 134) *verweist.* (Vgl. Sigwart, Jahrb. f. d. Theol., 1857, S. 291!) — Wenn es nun also ein Wissen gibt, was ist dann darunter zu verstehen? Wie unterscheidet es sich vom übrigen „Denken“? Schleiermacher stellt zwei Kriterien auf, die das Wesen des Wissens kennzeichnen sollen (Dial. § 87). Das Wissen ist nämlich dasjenige Denken, „welches a) vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, dass es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produzirt werde, und welches b) vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend.“ Also Allgemeingültigkeit und Übereinstimmung mit der Wirklichkeit sind die Kriterien und zugleich die Ansprüche des Wissens. Wir beachten das erste Kriterium jetzt nicht weiter, wiewohl es sehr verlockend wäre, über diese Ansprüche des Wissens eine ausführliche Betrachtung anzustellen; auch aller Kritik verwehren wir den Eingang und sehen weiter zu, wohin uns das 2. Kriterium führt. Wir wollen dabei nicht vergessen, dass diese Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nach Schleiermachers eigenen Worten vorerst nicht eine unbestreitbare Tatsache, sondern eben ein „Anspruch“ ist, den dasjenige Denken, das wir „Wissen“ nennen, erhebt.

Organische und intellektuelle Funktion.

Die „Wirklichkeit“, das „Sein“ ist nun hier nichts anderes, als die Aussenwelt, und sofern diese uns nur durch eine besondere Aufnahmefähigkeit, „organische Funktion“ genannt, vermittelt wird, zu deren Tätigkeit sozusagen vom Subjekt aus noch das eigentliche Denkvermögen treten muss, damit ein wirkliches Wissen zustande komme, so ist also (§ 99), soll jener zweite Anspruch richtig sein, das Wissen dasjenige Denken, in welchem die „Identität“ dieser beiden Funktionen gesetzt ist und beide zugleich auf das entsprechende Sein in der Aussenwelt bezogen sind. Unterscheiden wir innerhalb des Wissens, das selber ein Ausschnitt aus dem Denken ist, zwei Arten, nämlich einerseits das „Wahrnehmen“ mit überwiegender „organischer“ Funktion und andrerseits das „Denken“ (*im engern Sinne*) mit überwiegender „intellektueller“ Funktion, so können sich also diese beiden Arten

des Wissens nicht widersprechen, da ja laut Annahme organische und intellektuelle Funktion „identisch" sind, indem sie sich auf dasselbe Objekt, eben das „Sein", beziehen. „Im Denken im engern Sinne muss also in Bezug auf das Sein dasselbe enthalten sein können wie im Wahrnehmen, und umgekehrt," wohlverstanden innerhalb des Wissens, das dem „Sein" entspricht. Oder m. a. W. alles Wissen kann entweder als „Denken" (im engern Sinne) oder als Wahrnehmen vorhanden sein (§ 128). Es besteht ja auch zwischen beiden kein eigentlicher, sondern nur ein relativer Gegensatz, denn in jedem Wahrnehmen ist doch auch wenigstens ein Minimum der intellektuellen Tätigkeit dabei, ohne welche das Ergebnis der organischen ein völlig sinnloses und zusammenhangloses Chaos von Eindrücken wäre. Und zu jedem Denken (im engern Sinne) muss die organische Funktion den Inhalt liefern, da es sonst, ohne diese Beziehung auf die Wirklichkeit, leerer Formalismus wäre, ein Fachwerk ohne Inhalt. Es kommt also lediglich auf die Art der Kombination der beiden Funktionen an, ob das Wissen als Wahrnehmung oder als Denken (im engern Sinne) vorhanden sei.

Ideal-Real.

Man könnte nun aber sagen, organische und intellektuelle Funktion seien gar nicht zweierlei; die eine hänge vielmehr von der andern ab, so dass also entweder das „Denken" (im engern Sinne) ein Produkt oder eine Abart der äussern Empfänglichkeit sei, oder diese eine blosse Begleiterscheinung, ein Produkt der intellektuellen Tätigkeit. Sensualistischer Empirismus einerseits und idealistischer Spiritualismus andrerseits leugnen jenen Gegensatz der Funktionen, indem sie die eine in der andern aufgehen lassen. Beiden gegenüber hält Schleiermacher diesen Gegensatz fest (§ 134), ohne allerdings etwas anderes zur Stütze seiner Ansicht anzuführen, als dass das Bejahen dieses Gegensatzes „*Sache der Gesinnung*" *sei, und dass derjenige ihn annehmen müsse, der einen Unterschied zwischen Wissen und anderm Denken (im weitern Sinne), also die Möglichkeit realen Wissens, annehme,* ferner Jeder, der die Selbständigkeit des Subjekts gegenüber der Aussenwelt festhalten oder umgekehrt die Realität der Welt gegenüber dem Subjekte anerkennen wolle. — Also nach Schleiermachers Überzeugung existirt ein Gegensatz zwischen organischer und intellektueller Funktion, und er nennt (§ 133) „dasjenige", „was Prinzip der *Vernunfttätigkeit* ist, inwiefern diese durchaus nicht von der *organischen* abstammt", das „Ideale", im Gegensatz zum „Realen", dem „Prinzip der organischen Tätigkeit, inwiefern diese

durchaus nicht von der Vernunfttätigkeit abstammt." Folglich drücken „Real" und „Ideal" eben nichts anderes aus als jenen Gegensatz zwischen organischer und intellektueller Funktion, durch dessen Betonung Schleiermachers erkenntnistheoretische Stellung gekennzeichnet ist als ein kritisch-psychologisch geläuterter Realismus,[1]) der sowohl den alten spiritualistischen Dogmatismus wie seinen modernen Halbbruder, den einseitigen Idealismus, und ebenso andrerseits den materialistischen Sensualismus abweist.

Ist nun — und diese Annahme liegt der ganzen Erörterung zugrunde — tatsächlich ein Wissen (d. h. ein mit dem Sein übereinstimmendes Denken) möglich, und ist andrerseits das Sein uns nur vermittelst der organischen Funktion, des „Geöffnetseins nach aussen", gegeben, so können organische und intellektuelle Funktion trotz ihrer gegenseitigen Unabhängigeit doch keine *absoluten* Gegensätze sein, da sie ja in ihrem „Inhalt", in ihrer Beziehung auf das Sein, identisch sind, wie wir schon auf Seite 19 oben konstatirt haben, eben sofern beide ein Wissen konstituiren. Da nun aber die beiden Funktionen nur sozusagen Ausflüsse ihrer „Prinzipien" sind, durch welche sich diese offenbaren, so können auch die beiderseitigen „Prinzipien", nämlich das Reale und das Ideale, nicht *absolute* Gegensätze sein, so wenig sie andrerseits zusammenfallen. Sie sind vielmehr, wie die beiden Funktionen selber, zwei allerdings verschiedene Arten, das Sein zu erfassen, was erst in der gegenseitigen Verknüpfung gelingt, nämlich als Wissen unter den Formen des Wahrnehmens und des „Denkens" (im engern Sinn). M. a. W. (§ 132): Das Sein ist „auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel neben einander her als Modi des Seins", sofern es im Wissen erfasst wird, müssen wir zum genauern Verständnis hinzufügen.

Zugleich drücken nun Ideales und Reales zusammen den *ganzen* Inhalt des Existirenden aus (oder vielmehr *jedes* drückt ihn auf seine Weise ganz aus), da wir ja nichts anderes kennen, als was uns die organische Funktion an Material liefert und was die intellektuelle verarbeitet. Somit sind Ideal und Real *die höchsten Gegensätze* (resp. der höchste Gegensatz) in allem Sein. Und auch sie sind noch nicht einmal *absolute* Gegensätze,

[1]) Wenn man rein auf Schleiermachers Ausgehen vom Bewusstsein, also auf die *psychologische* Motivirung seines Realismus sieht und diese ausschliesslich betont, so erscheint Schleiermacher vom idealistischen Standpunkt nicht weit entfernt. *Sigwart* drückt das stark aus (Jahrb. f. d. Theol. 1857. S. 222), wenn er Schleiermacher „durch und durch Idealisten" nennt

sondern eben nur Modi des „*Einen* Seins (§ 135), in welchem sie ihr Gemeinsames, ihre „Identität", haben.

War schon nach Schleiermachers eigenem Zugeständnis (§ 134) die Annahme des höchsten Gegensatzes lediglich „Sache der Gesinnung", beruhte schon sie auf einer praktischen Überzeugung, ohne also den strengen Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen zu können, so ist nun diese allerhöchste Einheit, die Vereinigung des höchsten Gegensatzes, erst recht nicht mehr dem Wissen als allgemeingültigem angehörend (§ 136), nicht mehr „immanent", sondern „transzendent",[1]) eine „Idee", gewissermassen — S. V. V. — das Produkt der spekulativen *Phantasie*, ein Abschluss für den rastlosen Einheitstrieb. Es macht Schleiermachers kritischer Schulung alle Ehre, dass er selber weiss, wie weit er sich auf allgemein gangbarem Boden befindet und wo nachher die steilen Pfade beginnen, welche nur Sonntagskinder wahrnehmen und ohne Lebensgefahr betreten dürfen. Aber er ist auch doch das richtige Sonntagskind und geht unerschrocken weiter, und denkt oft kaum daran, wo er sich befindet, so sehr hat ihn die wunderbare Aussicht gefangen genommen, die Aussicht auf die Alles umschliessende und alle Gegensätze in sich aufnehmende „*Idee des Seins*", welche, eben da sie die Einheit ihrer beiden Formen, des Idealen und des Realen ist, die „Realität des Wissens" garantirt.

Wer um jeden Preis kritisiren will, der mag es auf eigene Faust tun! Anhaltspunkte wird er massenhaft finden und selbst wenn er völlig gerecht sein will, so wird er doch mit dem Finger bedenklich auf den Circulus vitiosus hinweisen, dass zuerst auf Grund der angenommenen Möglichkeit und Wirklichkeit des Wissens das Prinzip dieser Möglichkeit, eben die höchste Einheit, durch Aufsteigen gewonnen und hernach aus ihm wieder die „Realität des Wissens" abgeleitet wird (§ 136). Nur einen *Vorwurf* kann man Schleiermacher billigerweise daraus nicht machen, weil er selber den Zirkelschluss stillschweigend zugibt, indem er doch im Grunde alles auf die Überzeugung und „Gesinnung" basirt. Ungefähr so: Wenn ein Wissen als mit dem Sein übereinstimmendes Denken möglich sein soll, so muss es etwas geben, was diese *Übereinstimmung* möglich macht, also eine höhere Einheit, welche Denken und Sein in sich einschliesst und ebenso die sie vermittelnden „Funktionen" (intellektuelle und organische), sowie deren „Prinzipien", das Ideale und das Reale. Haben wir

[1]) Dass bei Schleiermacher zwischen „transzendent" und „transzendental" kaum ein Unterschied besteht, ist schon oft bemerkt worden.

nun in der „Idee des Seins“ diese höchste Einheit gefunden, so können wir daraus die Wissensmöglichkeit ableiten, aber wohlverstanden nur für den, der mit uns jene Gesinnung teilt, vermöge welcher wir gleich zu Anfang die Wissensmöglichkeit annahmen. — Der Zirkel bleibt, aber er verliert das Fehlerhafte, weil er keine allgemeine Richtigkeit *beansprucht*. — „Realität des Wissens“ und „Idee des Seins“ sind Correlata, beide aber „Sache der Gesinnung“, des *Glaubens*.

Freilich verlockt auch die erkenntnistheoretische Anschauung, die hinter der ganzen Argumentation Schleiermachers steckt, mit ihrem schillernden Verhältnis von Denken und Sein, sowie mit ihren schwankenden Bedeutungen der Ausdrücke „Denken“ und „Sein“, zu einer Besprechung; aber das verbietet uns unsere Aufgabe. Vieles ist in den angegebenen Arbeiten von Quäbicker, Sigwart, Bender und Halpern enthalten, von denen Bender am wenigsten, Halpern am meisten zu empfehlen ist. — Die eigentümliche Mittelstellung, die Schleiermacher sozusagen zwischen Kant und Spinoza-Schelling einnimmt, bedingt übrigens nicht allein manche Schwäche, sondern auch eine seltene Anziehungskraft der Schleiermacher'schen Erkenntnistheorie, der auch Halpern (a. a. O. S. 215) seine Anerkennung zollt, wenn er sagt: „Wir haben in der Dialektik ein Dokument für die geistige Entwicklung eines Denkers ersten Ranges; sie gewährt uns Einblick in die Werkstatt seines Geistes, in das dialektische Ringen um eine Idee, die, wie ein Phantom, bei jedem Schritt vorwärts weiter hinausrückt, in den Kampf eines scharfen, unerbittlichen Denkens mit sich selbst, eines Denkens, das sich sträubt gegen das, was es doch erstrebt.“ Das ist eine vortreffliche Charakteristik Schleiermacher'schen Philosophirens. Man fühlt, mit welcher Wonne Schleiermacher sich der Idee, wo sein Erkenntnistrieb Ruhe fände, in die Arme würfe; — aber eine kalte Hand, seine eigene, legt sich auf sein heisses Herz, und „Lass ab, du Thor, es ist ein Traum, den du zur Lüge machst, wenn du ihm den Anspruch der strengen Wirklichkeit beigesellst,“ sagt sein *kritischer* Geist. — Wer fühlt da nicht mit?! Möchte man doch endlich die Philosophie nicht mehr als Summe von abstrakten Gedanken fassen, die im besten Fall sich zu einem „System“ zusammen schliessen, sondern sie in's Persönliche übersetzen lernen, wie sie tatsächlich in ihren wirklichen Erscheinungen der Niederschlag persönlichen Erlebens ist! An Schleiermacher könnte man dabei lernen! Ein System gewinnt man nicht lieb, aber den Menschen hie und da, der dahinter steht, und wenn man die Philosophen nach ihrer Persönlichkeit beurteilt, dann ist Schleier-

macher der Grössten Einer, und wenn er noch vielmehr Fehler und Halbheiten in seiner Gedankenwelt hätte. Fichte hat das Wesen der Philosophie erkannt, als er das bekannte Wort sprach: „So hängt, was man für eine Philosophie wähle, davon ab, was man für ein Mensch ist."

Doch zurück zur Dialektik! Von der Überzeugung aus, dass ein Wissen möglich sei, dass also Sein und Denken übereinstimmen können, ist Schleiermacher durchgedrungen zur Idee des Seins, also dem Absoluten, das über allen Gegensätzen steht. Aber dieses Absolute ist noch ziemlich leer und unbestimmt, und es ist ja auch nicht näher bestimmbar, weil es jenseits der Grenzen unserer wirklichen Erkenntnis liegt. — Und doch lässt der Erkenntnistrieb Schleiermacher nicht rasten. Wenigstens durch *negative* Besimmungen sucht er dem Absoluten näher zu kommen, und der Weg, den er dabei einschlägt, ist der einer nähern Untersuchung des Wissens, dessen Garantie ja jenes Absolute bildet. Das Wissen kann uns, wie wir bereits gesehen, entweder als Wahrnehmen oder als Denken (im engern Sinne) gegeben sein, und beide Formen haben denselben Inhalt. Wir folgen Schleiermacher, indem wir es nun ausschliesslich unter seiner zweiten Form, als Denken, betrachten (§ 138). Als solches tritt es uns wieder in zwei verschiedenen Gestalten entgegen, die beide natürlich inhaltlich identisch und nur formell verschieden sind, soll das Wissen ein einheitliches sein.

Begriff und Urteil.

„Das Wissen als Denken ist unter keiner andern Form als der des *Begriffs und des Urteils*," die sich beide gegenseitig bedingen. Bisher haben wir den letzten, „transzendentalen" Grund des Wissens *überhaupt* gesucht und mit Schleiermacher in der „Idee des Seins" gefunden. Jetzt fragen wir nach dem transzendentalen Grunde des Wissens, sofern es als Begriff, und andrerseits, sofern es als Urteil gegeben ist.

Das Wissen als begriffliches Denken.

Jeder Begriff ist ein höherer im Vergleich zu denen, die er in sich einschliesst, und ein niederer, wenn man auf diejenigen sieht, die ihm beigeordnet, aber entgegengesetzt sind und mit ihm zusammen in einer umfassenderen Begriffsphäre liegen. Steigen wir so immer weiter aufwärts, so gelangen wir schliesslich zu einem *höchsten „Begriff"*, der alle begrifflichen Gegensätze einschliesst und selber keinen koordinirten Begriff mehr sich gegenüber, also auch keinen höhern mehr über sich hat. Dieser „höchste Begriff" ist nun aber eben deshalb, weil er nicht durch einen

gegensätzlichen seine Einschränkung und Bestimmung erfährt, kein eigentlicher Begriff mehr; sein Inhalt liesse sich nur durch eine *unendliche* Anzahl von Urteilen erschöpfen. Er ist vielmehr die „obere *Grenze*" der Begriffswelt, eine *Idee* von der Einheit und Zusammengehörigkeit alles begrifflichen Seins, und als solche nicht Inhalt des eigentlichen Wissens, sondern transzendent. Andrerseits aber entspricht er doch auch wieder nicht dem Absoluten, weil er stets noch ein Denken, ein dem Subjekt Angehöriges ist, und ihm immer noch sein *Inhalt*, eben das korrespondirende Objekt, gegenübersteht.

Das Wissen als urteilsmässiges Denken.

Ganz parallel lässt sich auch das Gebiet der Urteile betrachten. Das Wesen des Urteils besteht darin, dass von einem Subjekt etwas ausgesagt wird;[1]) und zwar ist ein Urteil nur dann ein eigentliches, wenn das Ausgesagte im Subjektsbegriff als solchem nicht schon eingeschlossen war. Je höher nun und umfassender der Subjektsbegriff ist, desto weniger eigentliche Urteile lassen sich mit ihm bilden, und die obere Grenze des „Urteils", die selber aber kein Urteil mehr ist, wäre also dargestellt durch das *„absolute Subjekt"*, das alle Prädikate schon in sich schliesst, so dass nichts eigentliches mehr von ihm ausgesagt werden kann, was nicht schon in ihm enthalten wäre. Diese obere Urteilsgrenze ist aber eben auch wieder transzendent, d. h. sie gehört nicht mehr dem eigentlichen Wissen an, sowenig wie die obere Begriffsgrenze, mit der sie ja, wie man sieht, zusammenfällt, da ihr unendlicher Inhalt sich mit dem des „höchsten Begriffs" deckt. Auch sie ist aber nicht das Absolute, weil auch das „höchste Subjekt" noch stets ein Denken ist und also sich gegenüber das korrespondirende Sein hat. Das Zusammenfallen der obern Begriffsgrenze mit der obern Urteilsgrenze ist übrigens der erkenntnistheoretische Ausdruck für die Identität des Wissens unter beiden Formen, als Begriffe und als Urteile.

Also im Gebiete des Begriffs und des Urteils haben wir das Absolute, das schlechthin *Alles* umfasst, Denken und Sein, nicht finden können, eben weil beide ausschliesslich dem *Denken* angehören. Schleiermacher nimmt nun einen neuen Anlauf, und zwar diesmal vom *Sein* aus, das dem Denken entspricht. Im Idealen, könnten wir sagen, das dem Subjekt angehört, gelangen wir nicht zum Absoluten; so wollen wir es in der Sphäre des ihm entsprechenden Realen versuchen, das als Objekt uns gegeben ist!

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Auf die Erörterungen über die Urteile als solche können wir hier nicht eingehen.

Katechismus-Perspektiven.

Von *Ernst Müller*, Pfarrer in Langnau, Kt. Bern.

Natürlich kommt es für die Qualität des Unterrichtes nicht auf die Beschaffenheit des Lehrmittels in erster Linie an. Aber je mehr der Lehrer bemüht ist, den Stoff des Konfirmandenunterrichtes klar und fasslich darzustellen, desto dringender wird ihm das Bedürfnis nach einer möglichst adäquaten Form für den Inhalt. Die grosse Zahl der Katechismen beweist, dass nach dieser Form gesucht wird und dass die Verschiedenheit des Inhaltes auch Verschiedenheit der Form verlangt. Ich erlaube mir, mich zu den Suchenden zu rechnen und wenn dieses Suchen und Versuchen die ruhige Stabilität des Unterrichtes zu stören droht, so ist das gerade dasjenige, was ich tun möchte; das konservative Element in unserm Unterricht wird schon dafür sorgen, dass der Wagen im alten Geleise bleibt.

Ich habe vor 20 Jahren als vorläufigen Ruhepunkt meines Suchens auch einen „Leitfaden für den Konfirmandenunterricht" herausgegeben und habe gefunden, dass sich dessen Grundsätze im Allgemeinen bewährt haben. Zu Frage und Antwort werde ich nicht mehr zurückkehren. Den Stoff hatte ich der zur Verfügung gestellten Zeit angepasst, also reduzirt. Jedem Stück ist ein biblischer Abschnitt, vorzugsweise aus dem Evangelium Jesu zu Grunde gelegt. Auch halte ich es noch immer für unrichtig, zum Anfang ein Kapitel über Gott, seine Existenz und seine Eigenschaften zu bringen, weil man nicht mit dem Schwierigsten beginnt, und weil die dabei vorkommenden Fragen der Philosophie angehören, nicht aber dem Verständniskreis unserer Schüler. Der Gottesglaube ist Voraussetzung des Unterweisungsunterrichtes, nicht erst Resultat desselben. Das Wesen Gottes kommt nur in Betracht in seiner Beziehung zum Menschen, gehört also in den ethischen Teil und eine Besprechung der Pflichten der Menschen gegen Gott, nebst einem Paragraphen über die Gotteserkenntnis genügt vollständig.

Ich habe nun schon geraume Zeit mich mit dem Gedanken einer Umarbeitung meines Leitfadens getragen, wurde aber durch das dunkle Gefühl davon zurückgehalten, dass eine gründliche Umwälzung des gesamten Stoffes bevorstehe. Es war namentlich ein grosser Felsblock, der mir bei meiner alljährlichen Wanderung dem Leitfaden entlang mitten im Wege war und den ich jeweilen überklettern musste und ich weiss nun, dass diese Überkletterung

auch vielen meiner Kollegen als eine mühsame zum Bewusstein kommt.

Man muss mit dem Leichten anfangen und zum Schwierigen ansteigen. Das ist pädagogischer Grundsatz. Deshalb fange ich, wie gesagt, nicht an mit der Lehre von Gott, wie eine Anzahl von Katechismen das tut nach gewöhnlicher Einteilung der kirchlichen Dogmatik, sondern mit dem Menschen. Allerdings nicht, wie der Heidelberger und seine Bearbeiter, mit des Menschen Elend, sondern mit der Bestimmung des Menschen nach den Seligpreisungen; dann kommt die Sünde, die Folgen derselben und das Verlangen nach Erlösung nach dem Gleichnis vom verlornen Sohn. Auf diese Weise kommt man glatt und eben, fasslich, verständlich und interessant bis zur Türe des Vaterhauses, bis zum Höhepunkt des Gleichnisses, dem herrlichen dramatischen Moment, wo der Vater den Sohn in die Arme schliesst, warum? weil das Vaterherz also handeln *muss* und nicht anders kann, weil der Vater ein Herz hat, weil Gott ein Herz hat und Erbarmen mit dem armen Sünder. Das ist das Evangelium, der Kern des Evangeliums. Aber hier dürfen wir mit dem verlorenen Sohn nicht eintreten. Die Liebe des Vaterherzens dürfen wir nicht mitfühlen. Es kommt ja vorher die ganze Lehre von der Erlösung, der ganze zweite Hauptteil jedes ordentlichen Katechismus! Wir dürfen nicht mit dem verlornen Sohn in die Arme des Vaters, wie es für unsere Kinder ebenso selbstverständlich als erfreulich wäre. Wir müssen erst die ganze Christologie durcharbeiten, wir müssen die Bedeutung des Todes Jesu vor Allem begreifen, Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten. Dann sind wir erst so weit, dass wir begreifen können, dass Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern dass er sich bekehre und lebe, dass Gott Sünden vergeben kann und dem Menschen die Möglichkeit einer Bekehrung, einer Wiedergeburt, einer Auferstehung zu verschaffen gewillt ist. Wenn dann das mühsam durch den ganzen zweiten Hauptteil, der von der Erlösung handelt, erreicht ist, so sind wir gerade so weit, wie wir vorher waren, bei dem einfachen, ebenso rührenden, als natürlichen und wahren Ereignis, dass Gott den armen Sohn in die Arme schliesst. Wir wissen durchaus nicht mehr über Gottes Barmherzigkeit. Wir haben uns aber redlich abgemüht, die Bedeutung und die Notwendigkeit des Todes Jesu darzustellen und uns irgendwie um die Anselmsche Satisfaktionstheorie und die Klippen des Heidelbergers künstlich herumzuwinden und sind dann froh, dass wir wieder ebenen Boden unter den Füssen haben. Wir haben das Gefühl, über den Felsblock hinübergeklettert zu sein und nachher gehts dann wieder ganz angenehm;

es kommt dann der dritte, ethische Teil, im Heidelberger „von der Dankbarkeit“ genannt, oder anderswo: „von der Wirkung des Erlösungswerkes auf den Menschen“. Da geht es nun wieder glatt. Der Höhepunkt der Schwierigkeit ist überschritten, es geht gemächlich bergab, wir stehen wieder in den Grenzen des kindlichen Verständnisses und können jetzt versuchen, auch die Schwachen zum reden zu bringen.

Wie? Wenn wir den Felsblock einfach zur Seite räumten? Wenn doch Gott bereit ist, den verlornen Sohn aufzunehmen, warum fallen wir ihm in die Arme und sagen: nein! das darfst du noch nicht tun, du bist ja eigentlich der böse, der strafende Gott, du musst zuerst durch den Tod Jesu zufrieden gestellt werden; du musst also zuerst gewissermassen entschädigt sein für das Geld, das der verlorene Sohn verprasst hat; für die Sünden desselben muss vorher noch Einer bezahlen. Wir Lehrer stehen also zur Verwunderung der Schüler auf Seiten des älteren Sohnes.

So steht mir hier zu meinem eigenen Schrecken das ganze Erlösungswerk im Weg. Es ist mir unbequem, weil ich an dieser Stelle gar kein Bedürfnis darnach empfinde.

Es liegt mir aber auch aus einem andern Grunde nicht recht. Die Erlösung des Menschen kann nur dann wirken, kann also auch nur da verstanden werden, wo das Bedürfnis, die Sehnsucht nach Erlösung vorhanden ist. Es gelingt mir aber nicht, diese bei meinen Unterweisungskindern wahrzunehmen. Sie kommen eher in heiterer Stimmung daher, gar nicht im geringsten erlösungsbedürftig. Nun sollte man sie in der betreffenden Stunde erlösungsbedürftig machen. Man macht eine Anstrengung nach dieser Richtung hin, gewinnt aber sofort den Eindruck, dass das die Methodisten viel besser können, dass wir gegen sie armselige Stümper sind. Bei den braven Mädchen bringen wir ein etwas bedenkliches Gesicht zu Stande, die Buben bleiben meist ganz behaglich. Sie wissen übrigens zum Voraus, dass zuletzt Alles wieder gut kommt und dass sich die See wieder glätten wird, dass man nur so tut, um das Erlösungswerk nachher um so dringlicher erscheinen zu lassen und besser ins Licht zu setzen. Sobald wir einem Lehrgang, einer schulmässigen Gedankenreihe zu liebe mit Empfindungen rechnen, die nicht vorhanden sind, weil sie nicht in der Erfahrungswelt des Kindes begründet sind, so hat unser Gebäude kein Fundament. Wollen wir aber diese Empfindungen erzeugen zu Unterrichtszwecken, so machen wir uns einer Entheiligung schuldig und schädigen die Religion des Kindes. Man sagt mir, es sei dem Kind das Bedürfnis nach Vergebung nicht fremd, nachdem es sich durch seine Schuld mit den Eltern

entzweit hat. Gewiss. Daraus versteht das Kind, dass der sündige Mensch zum himmlischen Vater gehen muss, ihn um Vergebung zu bitten, nicht aber, dass der Vater nicht im Stande wäre, ihm zu vergeben, wenn nicht seiner Zeit Christus gestorben wäre. Ich bezweifle also sehr, dass die Reue, die ein Kind ab und zu empfindet, ein Erlösungsbedürfnis kann genannt werden. Ich bezweifle, dass man dem Kinde ein solches Erlösungsbedürfnis als Durchgangspunkt zum Verständnis des Todes Jesu darstellen soll. Ich bezweifle, dass überhaupt alle Menschen diesen selben Gedankengang durchmachen müssen. Ich glaube nicht, dass der Tod Jesu durch das subjektive Erlösungsbedürfnis einzelner Menschen motivirt werden soll.

Wenn in einem jungen oder alten Menschen die Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit erwacht, der Entschluss zur Sinnesänderung reift und fest wird und die Besserung wirklich einsetzt, so verlangen wir, dass sich diese Gemütsbewegung nicht blos auf ethischem, sondern auf religiösem Boden vollzieht. Wir nehmen also an, es geschieht das Alles mit der Empfindung der Verschuldung gegen Gott und mit der herzlichen Bitte zu Gott um Vergebung der Schuld und um Kraft und neuen Geist. Werden wir aber dabei in der Regel an den Kreuzestod Jesu denken, an diese biblischen Erlösungstatsachen? Ich bin überzeugt, dass es in den meisten Fällen, wo das Gemüt stark arbeitet, nicht der Fall sein wird. Wir denken dabei nicht an das Mittleramt Christi, oder doch höchst selten.

Und wenn im Gang der Unterweisung der Tod Jesu als die Ursache des neuen Lebens dargestellt wird, und das neue Leben als Wirkung des Erlösungswerkes auf den Menschen, oder, wie es der Heidelberger nennt, als Dankbarkeit für das, was er für uns getan hat, so entspricht auch das der wirklichen Empfindung nicht. Wenn Jemand Friede macht nach dem Streit, dem Nächsten eine Wohltat erweist, seine Pflicht erfüllt in seinem Beruf und als Staatsbürger, wenn Jemand der Unmässigkeit, der Sinnlichkeit entsagt, der Verschwendung oder dem Geiz, so wird er das höchst selten in seinen Gedanken in Verbindung bringen mit der Vorstellung des Gekreuzigten, mit der Tatsache, dass Er unschuldig für uns gelitten hat. Vielmehr wird die Gefahr vorliegen, dass solche dogmatische Erwägungen und Erinnerungen der Unmittelbarkeit der Empfindung hindernd im Wege stehen. Sind wir nicht psychologisch wahrer, wenn wir das neue Leben oder die christliche Ethik unmittelbar an das Verlangen danach anschliessen ohne die sogenannte Erlösungslehre dazwischen zu legen?

Hier stellt sich die Hauptfrage: Haben wir mit den Kindern den Lehrgang zu richten nach der dogmengeschichtlichen kirchlichen Entwicklung, oder nach dem subjektiven psychologischen Bedürfnis? Wenn sich beides deckt, wie das bei den Reformatoren der Fall war, so fällt diese Frage dahin. Es deckt sich aber heute nicht mehr, wie damals. Sollen wir uns aus Pietätsrücksichten, im Interesse der Stabilität religiösen Empfindens in dieses Denken zurückzwingen, oder dürfen wir vertrauensvoll dem heutigen Empfinden nachgehen? Hier werden sich die Wege scheiden. Ich sehe für die religiöse Erziehung der Gegenwart das Heil in der subjektiven Wahrheit. Die muss begründet und befestigt werden. Jede Anlernung einer von aussen gegebenen Lehre wird niemals zur innern eigenen Wahrheit.

Ich habe den Eindruck, es sei die Dogmatik der Erlösungslehre der Hauptanstoss der Vertreter der „ethischen Kultur". Wir dürfen das, was diese modernen Menschen empfinden, nicht ohne weiteres unter den Tisch werfen. Sie sagen uns: es ist einmal Tatsache, dass es Menschen gibt, in deren Gedanken und Empfindungen diese Erlösungstatsachen keine Rolle spielen, sondern die sich lediglich durch Lebenserfahrung und durch das Gewissen leiten lassen. Soll es für diese keine Ethik, keine ethische Arbeit geben? Finden sich nicht solche unter ihnen, die ethisch höher stehen, ein schärferes Gewissen haben, als die dogmatisch beeinflussten? Können wir ihnen nicht entgegenkommen dadurch, dass wir unsere Ethik frei machen von den Erlösungstatsachen, unabhängig von der Erklärung der Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu? Darf sie sich nicht gründen auf ein möglichst tiefes und gereinigtes ethisches Bewusstsein? Gewinnen wir damit nicht den Vorteil, dass die Kluft unter den modernen Menschen nicht immer grösser wird?

Aber wer gestattet uns, so zu handeln? Kein geringerer als Jesus selbst. Nehmet alles, was uns aus seinen Reden in den Evangelien überliefert ist, von der Bergpredigt an bis zum Ende, insonderheit die sämtlichen Gleichnisse und Krankenheilungen: er setzt doch nirgends seine sittlich-religiösen Forderungen in Beziehung zu seinem Tod. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn stellt durchaus kein derartiges Verlangen und enthält doch expressis verbis die Bekehrungsgeschichte des Menschen. Der verborgene Schatz, die köstliche Perle, die wachsende Saat, das Senfkorn — welche Fülle von Religion und Ethik ohne alle Anspielung auf einen Erlösungstod. „Dein Glaube hat dir geholfen" — das hat keinen Bezug auf Jesu Tod. So ist das viel angegriffene Wort Harnacks durchaus richtig: „Nicht der Sohn, son-

dern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündet hat, hinein.“ Höchstens stimmt er die selbstsüchtigen, überschwänglichen Erwartungen seiner Jünger herab mit dem Hinweis auf den Kelch, den er trinken werde.

Wenn wir so die Predigt Jesu und seine Wirksamkeit voranstellen und zum Motiv unsers Handelns machen, so kommt auch diese Wirksamkeit Jesu viel besser zur Geltung. Vor der dogmatischen Bedeutung seines Todes ist in den Lehrbüchern sein Leben, seine Wirksamkeit ganz in den Hintergrund gerückt worden. Es ist, wie bei den Katholiken, beinahe nichts zwischen der Weihnachts- und der Passionsgeschichte.

Man wendet ein: wenn wir die Erlösungstatsachen nicht als grundlegend für den christlichen Glauben der Ethik voranstellen, wenn wir diese letztere davon unabhängig machen, so verliert sie den christlichen Charakter, sie nähert sich zu sehr der philosophischen Ethik. Wir aber machen Jesum wieder zu einem jüdischen Reformator, einem grossen Propheten, wir machen aus dem Christentum ein verbessertes Judentum, eine neue Gesetzesreligion, wir werden untreu dem paulinisch-augustinisch-reformatorischen Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben.

Solche Vorwürfe dürfen uns nicht irre machen. Vielmehr leiten sie uns auf die Frage, ob dieses paulinisch-augustinische Prinzip den Grundgedanken des Christentums so vollständig erschöpft, dass wir nicht nötig haben, dasselbe aus der Predigt und dem Leben Jesu zu ergründen. Tun wir letzteres, so tritt uns als Grundprinzip des Christentums die Durchdringung des Menschlichen mit dem Göttlichen entgegen. Das Evangelium führt uns nicht zuerst zu irgend welchen dogmatischen Sätzen, es führt uns zu einer innerlichen, geläuterten Ethik, wo alles auf das inwendige Leben abkommt, auf die Gemeinschaft mit Gott gegründet ist. Da können wir reden vom Reiche Gottes und seinem Kommen, vom Wert der Menschenseele, vom Gebot der Liebe, von der Askese, der sozialen Frage, dem Recht, der Arbeit, von allen Gebieten des Lebens lediglich auf Grund der Predigt Jesu, auf Grund des Evangeliums, ohne alle Dogmatik, aber mit aller Religion. Das gilt für uns alle und nicht blos für die, welche sich durch das Leiden Jesu zu Dankbarkeit verpflichtet fühlen. Oder will man mir sagen, die Lehre Jesu sei zu unserm christlichen Leben nicht hinreichend? Es habe dieser Lehre irgend eine Hauptsache gefehlt? Wenn sie aber hinreichend ist, wozu noch etwas anderes dazu nehmen? Alles Überflüssige ist falsch.

Habe ich mich nun entschlossen, ganz ruhig das Gleichnis vom verlornen Sohn zu Ende zu erzählen und von dem Vater zu

sprechen, der Erbarmen hat wie ein menschlicher Vater, so kann ich sogleich von der Liebe zu diesem Vater reden, von der Einheit, in der Jesus mit ihm war, vom Verkehr mit diesem Vater im Gebet und von der Herrlichkeit und dem Glück dieses Verkehrs und von der Liebe zu unserm Nächsten, und wie dieses Verhalten für uns ein Glück und ein Segen ist und uns immer stärker macht, die Versuchung, das Böse zu überwinden. Alles andere ist jetzt noch überflüssig.

Aber wie kommt es dann, dass die Lehre von der Erlösung in allen mir bekannten Lehrbüchern der Sittenlehre vorangestellt ist? Das liegt in der späteren dogmatischen Entwicklung der Bedeutung des Todes Jesu. Der Tod Jesu hat zunächst die irdisch-messianischen Hoffnungen der Jünger zerstört und ihnen die Augen geöffnet für die wahre Göttlichkeit, für das wirkliche Wesen des Meisters. Der Tod Jesu war der Bruch mit dem Judentum und verlangte die Trennung von demselben. Der Tod Jesu machte diesen zum Religionsstifter und wurde der Ursprung der neuen Religion. Nun musste man es zu verstehen suchen, dass das Christentum das Juden- nnd Heidentum überflüssig macht und da in diesen Religionen der Mensch mit Gott durch das Opfer in Beziehung tritt, so wird Jesus das Opfer, sein Tod der Opfertod, er bezahlt das Lösegeld für Viele. Unterdessen tritt das Evangelium immer mehr in den Hintergrund und was die Jünger am Kreuz erlebten, wird nicht mehr mitgefühlt, der Verstand muss nachhelfen, sich das Unbegreifliche zurechtlegen und inmitten der mittelalterlichen Rechtsbegriffe entsteht schliesslich die Anselm'sche Satisfaktionslehre. Nun hat Christus das alleinige Verdienst an der Erlösung des Menschen, der Mensch selber ist gar nichts mehr, Christus ist alles. Der Mensch ist durch den Sündenfall untüchtig geworden zu allem Guten und geneigt zu allem Bösen. Das ist die Psychologie des Heidelbergers und somit ruht auf dem Menschen der ganze alttestamentliche Gotteszorn. Es muss also erst auf supranaturalem Weg ein Gott hergestellt werden, der sich überhaupt mit dem Menschen noch befassen will. Das alles kommt uns vor, wie ein grosser Prolog im Himmel, der seine tiefe Bedeutung hat. Aber mit den Kindern kann ich ihn entbehren und ich kann mit ihnen sogleich mit Christus anfangen. Was wollen wir bei unserer wenigen kostbaren Zeit mit der Beweisführung, dass überhaupt ein Christus notwendig war? Genug, dass er gekommen ist. Und er ist den Kindern kein Unbekannter mehr. Sie haben schon 8 Jahre in der Schule von ihm gehört und bald von Geburt an in der Sonntagschule. Lesen wir doch nicht aus dem alten Testament und der mittelalterlichen

Dogmatik zusammen, was der Mensch ist, sondern vernehmen wir die Begrüssung der Menschheit durch Jesus in den Seligpreisungen der Bergpredigt. Wir hören im ganzen Evangelium nichts von der Unfähigkeit zu allem Guten, nichts von der Notwendigkeit der Abwendung des göttlichen Zornes durch eine anderweitige Bezahlung, durch das Abbüssen eines Unschuldigen. Diese Gedanken sind ganz und gar nicht evangelisch und der Vater des verlorenen Sohnes existierte schon *vor* dem Kreuzestod Jesu und die Verwandschaft der Seele mit Gott besteht schon bei den Hörern der Bergpredigt und nicht erst nach dem Kreuzestod.

Dieser Grundgedanke des Heidelbergers, der von des Menschen gänzlicher Verworfenheit ausgehend, zuerst die Barmherzigkeit Gottes konstruiren muss durch den Kreuzestod Christi, wird nun von den Bearbeitern desselben gemildert und der schärfsten Spitzen beraubt. In dieser Weise verfahren die Bearbeiter der kirchlichen Rechten in verschiedenen Abstufungen. (Bichsel, Usteri, Baumgartner u. A.) Allmählig wird in den Katechismen dieser Standpunkt verlassen. Die Hauptwirkung des Todes Jesu zielt nicht mehr auf Gott hin, sondern auf den Menschen. Der Mensch wird durch den Tod Jesu überzeugt von Gottes unendlicher Liebe, gewinnt Vertrauen und damit Kraft zum neuen Leben. (Steiger, Langhans u. A.) Und endlich besteht die Bedeutung des Todes Jesu nach Abstreifung alles Dogmatischen noch in einer zusammenfassenden Bestätigung und Vollendung seines Lebenswerkes. (Blaser, Martig u. A.) Das Transcendente tritt ganz zurück und der Tod Jesu erhält fast ganz ethische Bedeutung. Zugleich entfernt man sich bei der Behandlung der Person Jesu von dem Schema des Apostolismus, wo das „geboren aus Maria der Jungfrau“ und das „gelitten unter Pontius Pilatus“ unmittelbar aufeinanderfolgt und setzt dazwischen einige Paragraphen über den Lebensgang Jesu. Es wird eine kurze Uebersicht des Lebens Jesu eingeschaltet, die aber in den Organismus des Leitfadens nicht sehr gut hineinpasst.

In diesem Abschälungsprozess der dogmatischen Satisfaktionslehre hat die Person Jesu im Heilsratschluss eine andere Stellung erhalten. Er ist nicht mehr der transcendente Faktor, durch welchen Gott es sich selbst ermöglichte, die Menschheit aus der verdienten Vernichtung zu retten, sondern er ist für den Menschen das ethisch-relisiöse Vorbild geworden, gleichgültig, ob man das ausdrücklich sagt oder nicht, ob man das mit einigen transcendenten Sätzen und dogmatischen Bruckstücken mehr oder weniger verkleiden will.

Jst aber der Tod Jesu im Grunde nichts anderes mehr, als

der Märtyrertod, so kommt seine Religion bildende Wirkung nicht mehr zur Geltung. Wir suchen deshalb dem Verständnis der Kinder näher zu kommen durch Hervorhebung der ethischen Wirkung. Wir sagen: der Tod Jesu hat auf die Jünger einen so mächtigen Eindruck gemacht. dass sie erst jetzt wahre Apostel geworden sind. Also muss der Tod Jesu auf uns eine solche Wirkung haben, dass auch wir seine Jünger werden. Aber das ist leider eben nicht der Fall. Der Tod Jesu macht eben diese Wirkung nicht. Wir können uns durch Autosuggestion in diese Empfindung hineinzwingen, aber nicht mit dem Gefühl der Aufrichtigkeit. Es sind einmal unsere Empfindungen nicht dieselben, wie diejenigen der Jünger, welche am Kreuz gestanden sind. So bleibt der grosse Block auf der Strasse liegen. Der Uebergang ist mit Brettern erleichtert, aber sie machen einen provisorischen Eindruck.

Wenn mir also die transcendent spekulative Bedeutung des Todes Jesu nach dem Heidelberger für die pädagogischen Zwecke des Katechismus nicht behagt, wenn mir die vorwiegend ethische Bedeutung des Todes Jesu nach den neuern Bearbeitern auch nicht behagt, so werde ich den Weg suchen zur Darstellung der vorwiegend *religiösen* Bedeutung des Todes Jesu. Dieser Weg schwebt mir folgendermassen vor: So wie ich für die Unterweisung ddt Existenz Gottes und die volle Berechtigung derselben ruhig voraussetze, so setze ich die Existenz Jesu Christi voraus, ohne mich mit der Frage zu quälen, ob sein Kommen motivirt sei oder nicht. Ich sehe mit seinen Augen die Menschen bei den Seligpreisungen, schaue mit ihm die Sünde der Menschheit und gehe mit ihm durch das Gleichnis vom verlornen Sohn zum barmherzigen Vater. Ich verschmelze das Lebensbild Jesn mit der christlichen Ethik, ich lerne von ihm beten, lerne den Gehorsam gegen Gott nnd die Pflichten gegen die Menschen, das helfende Erbarmen des barmherzigen Samariters und nun begleite ich ihn ohne alle Unterbrechung meines Weges zum heiligen Abendmahl. Dieses ist der Kernpunkt der Religion Jesu, nicht mehr Ethik, sondern Religion. Es ist unsere Durchdringung mit seinem Geist und seinem Leben, der Zusammenschluss unseres und seines Geistes.

Dieser innere Zusammenschluss, die Durchdringung unseres Geistes mit dem göttlichen Geiste Jesu, dieses „er in uns und wir in ihm“ ist die symbolische Darstellung der christlichen Religion, die jetzt so sehr als reine Religion sich darstellt, dass sie sich vertieft und erhebt zu der religiösen Mystik, die dem Christentum wesentlich angehört. Das ist der Höhepunkt der christlichen Religion, der besser beim Schluss des Unterrichts ver-

standen wird, wenn ich die Schüler durch die Innerlichkeit der christlichen Ethik dazu hinaufgeführt habe.

Vom Abendmahl geht Jesus in klarem Bewusstsein in den Tod und das Abendmahl zeigt die *religiöse* Bedeutung des Todes Jesu. Jesus nimmt Abschied von seinen Jüngern. Er will ihnen etwas hinterlassen. Kein Geld und kein Lehrbuch und keine Vorschriften, keine Dogmatik und keinen Moralcodex, sondern *sich selber* in seiner Ganzheit. Er ist jetzt nicht mehr *ausser* ihnen sondern *in* ihnen. Er geht in ihre Herzen in der Liebe, mit der er sich zeitlebens für sie aufgeopfert hat und mit der er zu ihrem Vorteil in den Tod geht. Das kann er tun, weil er so ganz von Gottes Geist erfüllt und durchdrungen ist, dass seine Zusammengehörigkeit mit Gott grösser ist, als der Tod, den Tod überwindet. Der Tod kann ihn nicht vom Vater scheiden. Im Tod Jesu tritt diese Einheit mit Gott und zugleich die Kraft der selbstaufopfernden Liebe in die geschichtliche Wirklichkeit. Diese abstrakten Gedanken sind Wirklichkeit geworden und als solche Wirklichkeit die treibende Lebenskraft der Menschheit. Sein freier Gehorsam, seine Einheit mit Gott bis in den Tod lässt eine Kraft und ein Leben erkennen, das hoch über diesem irdischen Leben steht. Diese Kraft und dieses höhere Leben wird uns geschenkt, erhebt uns hoch über das natürliche Leben, ist in uns eine Quelle höhern Lebens.

Ich hoffe, die Kinder auf diese Höhe des Christentums besser hinaufführen zu können, wenn ich vorher im ganzen Leben Jesu seine Einheit mit Gott behandelt habe und wenn ich diese zur Grundlage genommen habe für unser sittliches Verhalten. Nun strahlt er im Licht der Vollendung, das zugleich unser höchstes Ziel ist. Wir stellen damit für unsern Unterweisungsunterricht das Ziel viel höher als früher: wir trachten darnach, wirklich ein Verständnis des Todes Jesu zu erreichen. Dazu wurde nicht einmal der Versuch gemacht, als der Tod Jesu als die supranaturale Tat Gottes unvermittelt als Bedingung der Erlösung uns vorgestellt wurde.

Unzertrennlich vom Tod Jesu ist seine Auferstehung. Sie ist zugleich die religöse Konsequenz des Abendmahls. Aus der Vereinigung mit Gottes Geist erfolgt das Erstehen eines neuen Lebens. Wir werden gut tun, dieses innere Erlebnis nicht al die Bedingung jedes sittlichen Lebens hinzustellen, sondern als einen Höhepunkt, der in seltenen Stunden klar und wahr empfunden wird. Ist die innere Auferstehung der Höhepunkt sittlich religiösen Lebens, so ist sie die subjektive Grundlage des Unsterblichkeitsglaubens. Ostern ist die historische Proklamation

desselben. Hier ist der Raum, über die Ewigkeitshoffnung zu reden im engsten Zusammenhang mit seiner ethischen Grundlage. Ostern isf weiter die Geburt der christlichen Gemeinschaft, deshalb schliesst sich eng daran Himmelfahrt und Pfingsten. Pfingsten führt zur Lehre von der Kirche, zu Taufe und Admission.

Wie war das bisher? Erst kamen die Heilstatsachen, die Erlösungslehre, dann kam die Ethik. Wie die fertig war, war auch der Katechismus eigentlich fertig. Allein es waren noch einige Dinge übrig, die waren noch nicht behandelt worden: Die Kirche und die Sakramente. Sie erschienen also gewissermassen als Anhang, nicht im Organismus der christlichen Lehre. War man in den letzten Stunden, im Zeitmangel, zur Lehre vom Abendmahl gekommen, so musste man wieder über die ganze Ethik zurückgreifen, um anzuknüpfen an die religiöse Bedeutung des Todes Jesu und sie zu verbinden mit unsern religiösen Bedürfnissen. Die Sakramente lagen unbequem und unwürdig ausserhalb der Glanbens- und Sittenlehre, Die ganze Sache war eigentlich fertig. Nun waren aber noch die Sakramente da, die im Grund nichts neues bringen, sondern das, was wir schon wissen, zum Ueberfluss symbolisch noch darstellen. Also gewissenmassen eine Illustration, eine Verzierung im kirchlichen Leben. Und wer will leugnen, dass diese Sakramente im Volksbewusstsein in erschreckender Weise die Stelle einer Luxus-Dekoration einnehmen? einer Dekoration, die man vom Antiquar hat und die einen hohen antiquarischen Wert repräsentiert, also alle Hochachtung geniessen muss!

Mein Leitfaden, mein Unterweisungsgang möchte also chronologisch zusammenfallen mit der evangelischen Geschichte. Er möchte beginnen als Einleitung mit dem Weihnachtsevangelium zur Anknüpfung an Heidentum und Judentum und dann beginnen mit den Seligpreisungen und aufhören mit Tod, Auferstehuug und Pfingsten. Es würden dann Christologie, Dogmatik und Ethik nicht auseinandergerissen, sondern sie würden wieder in Eins verschmolzen, wie es der Natur nach sein soll und wie es dem Kind nicht anders erscheinen darf.

Sehe ich von da aus noch einmal auf den Heidelberger und seine Derivate, so kommt er mir vor, wie eine philosophische Rechtfertigung des Christentums, deren zentrale Aufgabe darin besteht, die Barmherzigkeit Gottes vor dem ungläubigen Menschen zu rechtfertigen. Das war seiner Zeit so gut und notwendig. Da wir uns aber auf das Notwendigste konzentrieren müssen, so möchten wir lieber die Barmherzigkeit selbst recht lebhaft empfinden, die Person Jesu uns näher bringen lassen, die Heilstat-

sachen nicht sowohl dogmatisch begreifen, sondern religiös empfinden lernen.

Vergleiche ich den Gedankengang des Heidelbergers mit dem des Luther'schen Katechismus, so erscheint in beiden der Glaubensinhalt in Gestalt des Apostolikums. Beim Heidelberger ist der Mensch vor diesem Glauben gar nichts und gelangt durch denselben zur Ethik (10 Gebote) und zur Religion (das Gebet des Herrn). Beim Luther'schen Katechismus ist vor dem Glauben die Ethik vorhanden (10 Gebote). Mittelst des Glaubens wird diese Ethik zur Religion erhoben (Gebet des Herrn). Ich stehe dem Luther'schen Katechismus näher, aber statt die Moral im Dekalog des alten Testaments zu nehmen, setze ich statt des Dekalogs die neutestamentliche Ethik als moderne Errungenschaft der biblischen Theologie, die hinansteigt zum Gipfel der selbsthingebenden Liebe.

Die oft gehörten Wünsche nach Einheit des Lehrmittels für dne Konfirmandenunterricht sind überwundener Standpunkt. Vor mir liegen 25 Katechismen, wohl kaum die Hälfte einer vollständigen Sammlung. Ist diese Mannigfaltigkeit, dieser Individualismus ein Fehler, so ist er weit geringer, als es die Uniformität wäre. Ist in unserm Religionsunterricht formell und materiell ein Fortschritt vorhanden, so muss er sich auch im Lehrmittel bekunden. Wir aber wollen unserer kirchlich protestantischen Entwicklung von Herzen dankbar sein, dass für den Unterricht freie Basen geschaffen und dem Lehrer die Möglichkeit gegeben ist, denselben nach bestem Wissen und Gewissen zu gestalten. Darum verlange ich von keinem Kollegen, dass er mit meinen Auseinandersetzungen vollständig einverstanden ist, wohl aber, dass er sie für diskutabel hält.

Roma locuta, causa finita est!
(Kritik einer „unfehlbaren" Kritik.)

Von Dr. *C. Camenisch* in Chur.

Omni timore deposito
Debemus libere rei publicae consulere.
Brutus ad Ciceronem.

Der Not gehorchend, nicht dem eignen Trieb, habe ich die folgenden Zeilen geschrieben. Ist ja doch eine literarische Polemik an und für sich schon kein Werk, das seinem Verfasser grosse

Freude schafft, und noch weniger kann sie ihm angenehm sein, wenn sein Gegner statt offener Hiebe, sich feiger Finten bedient, um dem unkundigen und ungebildeten Leser, auf den er sein Vertrauen setzt und seinen Ruhm aufzubauen sucht, zu imponiren und zugleich seine missliche Situation zu maskieren.

Ad rem! Im Herbst 1901 erschien im Buchhandel als das Ergebnis mehrjähriger Spezialstudien im In- und Auslande von mir eine Arbeit über den Mailänder Cardinal und Erzbischof *Carlo Borromeo* und seinen Einfluss auf den Gang der *Gegenreformation im Veltlin* mit besonderer Berücksichtigung der *Landesschule in Sondrio.* (Chur, Hitz'sche Buchhandlung)

Ich hatte gedacht, die Schrift würde als ein bescheidener Anfang meiner historischen publizistischen Tätigkeit da und dort bei dem einen oder andern Freunde vaterländischer Geschichte Aufnahme finden und gelesen werden. Weiter gingen meine Erwartungen nicht. Nun aber hat dieselbe in kurzer Zeit nicht nur in der Schweiz, sondern auch im Auslande Anklang gefunden und ist durchgehends von Laien und Fachgelehrten gut rezensiert worden. Sogar das ultramontane „Bündner Tagblatt", dessen geistliche Mitarbeiter vor Erscheinen meines „Borromeo" mit ihrem bekannten „unfehlbaren" hochtrabenden Tone von protestantischen Verläumdungen des heiligen Karl sprachen, konnte nach Erscheinen meiner Arbeit nicht umhin, zu gestehen, dass „ich nach historischer Auffassung strebe und dass meine Arbeit, der ein reiches historisches Quellenmaterial zu Grunde liege, durch mein weit gemässigteres (der Comparativ bezieht sich auf bezügl. frühere Auseinandersetzungen) Urteil sehr an Wert gewinne und auch seitens der katholischen Geschichtsschreibung Berücksichtigung erwarten dürfe, und dass meine Geschichte der Schule zu Sondrio einen überaus dankenswerten Beitrag zur bündnerischen Schulgeschichte bilde." Diese gewundene Anerkennung in dem Blatte, das vorher sich nicht massiv genug mit Kraftausdrücken wie Verläumdung des Heiligen, Lügen und dergleichen beliebten Schlachtrufen im Kampfe gegen die missliebige historische Wahrheit aussprechen konnte, hat jeder Urteilsfähige sogleich als verkappten Rückzug erkannt und belächelt.

Allein die römische Praxis war und ist nie gehässiger, als dann, wenn sie sich im offenen ehrlichen Kampfe geschlagen sieht. Dann beginnt die edle Maulwurfsarbeit. Im „Bündner Tagblatt", einem auch von Protestanten gelesenen und bezahlten (non olet!) Blatte, durfte man nicht zu viel behaupten, denn man lief Gefahr, hier einmal eine Erwiderung und Berichtigung aufnehmen zu müssen. Und wozu hat man denn eigene Blätter gegründet

für „katholische Wahrheit“, die sich infolge ihrer „unfehlbaren“ Redaktionskommissionen um Ketzermoral nicht zu kümmern und deshalb keine Berichtigungen aufzunehmen brauchen? Hier kann man auf dem geduldigen Papiere Alles behaupten, sogar mit dem Brusttone der Überzeugung (das Papier wird ja nicht rot, sagte schon Cicero) und allfällige Gesuche um Aufnahme von Berichtigungen werden stillschweigend abgelehnt. Diesen edlen Dienst hat dann auch die „Schweizerische Rundschau“ geleistet und damit sich gerichtet, dem usurpierten Schweizer-Namen aber wenig Ehre gemacht.

Ich habe um des lieben Friedens willen bisher zu allen Elaboraten der mir gewidmeten Maulwurfspolitik geschwiegen und konnte dies wohl mit Recht tun, da Jedermann, der seine Urteilsfähigkeit noch nicht dem Unfehlbarkeitsmoloch geopfert hatte, sich selbst ein Urteil bilden konnte.

Als ich erfuhr, welch' verzweifelte Anstrengungen man beim Bekanntwerden meiner Borromeostudien machte, um die Ergebnisse derselben in den Augen der Blindgläubigen als ein „Pamphlet“ erscheinen zu lassen, (wozu sich ein geistlicher Herr des bekannten und stets in der Not geübten Mittels bediente, alles was dem römischen System unangenehm ist, als Lüge zu bezeichnen und den sittlich entrüsteten zu spielen) da habe ich darin bloss die neue Bestätigung meiner schon öfters gemachten Erfahrung gesehen, dass „sie“ wirklich „geblieben“ sind, wie Ricci sie allein zu erhalten wünschte. Andere Leute haben darin auch so etwas, wie ein böses Gewissen, das sich vor der enthüllten Wahrheit fürchtet, zu sehen geglaubt, denn gerade meine aus geistlichen Archiven stammenden Quellenschriften erzählten die Dinge etwas anders, als wie man sie sonst mit infalliblem Pathos urbi et orbi zu verkünden pflegte.

Wer sich erinnert, welche Anstrengungen z. B. gemacht werden, um in ultramontanen Gesellenvereinen und ähnlichen objektiven Gelehrtenkreisen die antihierarchischen, im Sinne der päpstlichen Politik ketzerischen Ansichten eines katholischen Professors Kraus, des enfant terrible des Papa ré, zu wenden, zu kehren und zuletzt durch geistliche Taschenspielerkünste verschwinden zu machen, der wird auch hier leicht die Beweggründe römischer Taktik erkennen, und leicht kommen auch ihm angesichts dieser verlornen Liebesmühe die horazischen Worte auf die Lippen: Risum teneatis amici!

Als ich aus dem Munde eines angesehenen Katholiken vernahm, „man“ habe ihm gesagt, sogar „protestantische Gelehrte“ hätten meinen „Borromeo“ widerlegt, da habe ich dieses feinere,

zu demselben Zweck führende Mittel bei Jüngern des heiligen Liguori und Gury ganz natürlich gefunden. Helfe, was helfen mag! Calumniare audacter semper aliquid haeret — sacrificato intellecto.

Inzwischen hatten sich zu den schweizerischen Kritiken meiner Arbeit eine Anzahl und zwar ebenso anerkennende deutsche und italienische gesellt. Ja sogar in einer Zeitschrift, die in der heiligen Stadt Rom erscheint (La Coltura, Rivista critico-bibliografica, Verfasser: Prof. Credaro) stand zu lesen, meine Arbeit sei geschrieben „con molta diligenza, minuzia di particolari, abbondanza di prove". Solchen Urteilen von Fachleuten, die vielleicht da und dort einen bereits Bearbeiteten wieder aus seiner Suggestion aufwecken oder gar veranlassen konnten, das Ketzerbuch selbst zu lesen, musste nun ein möglichst hochtönendes, „unfehlbares" Verdikt entgegengestellt werden und das besorgte Domherr J. G. Mayer, Professor am bischöflichen Priesterseminar in Chur im 6. Heft der „Schweizerischen Rundschau" 1902.

Die Kritik ist die beste Lehrmeisterin und Jeder, der im Wirrsale sich widerstrebender Meinungen die Wahrheit sucht, ist dafür dankbar, mag sie auch noch so strenge sein. Es war für mich keine leichte Sache, in der Flut von Urteilen und Meinungen, die ein „Heiliger", wie Carlo Borromeo heraufbeschwört, Wahrheit und Dichtung zu trennen. Die Lobsprüche über einen „Heiligen" und die Verdammungsurteile über einen „Ketzer" sind nie vorurteilsfrei. Die Bearbeitungen der Zeitgeschichte und die Biographien des grossen Mailänder Erzbischofs, die mir zu Gebote standen, stammen fast alle von Leuten, welche in ihm nur den „Heiligen", nicht aber den Menschen sehen. Darunter sind eine Menge blosser Erbauungsschriften. Diese fielen natürlich für meine Arbeit ausserhalb den Bereich einer Benutzung oder Auseinandersetzung mit ihnen. (Dazu gehört auch eine vor 18 Jahren erschienene Compilation ohne kritischen Wert aus der Feder meines Herrn Kritikers, an den diese Zeilen gerichtet sind. Ich konnte sie in meinem Literaturnachweise nur unter die Erbauungsliteratur einreihen und vielleicht ist dies ein Grund für das besondere Wohlwollen, das Herr J. G. Mayer mir entgegenbringt: ich begreife den Grund zwar nicht recht, „Erbauungsliteratur" ist doch ein schöner Name).

Der Zweck meiner Studien und die Hauptarbeit bestand für mich darin, die überlieferten Züge aus dem reichen Leben des mächtigen geistlichen Nachbars der Bündner an Hand von zeitgenössischem Quellenmaterial zu sichten und zu ergänzen und alle bis letzten Herbst mir bekannt gewordenen Rezensionen

meiner Arbeit haben diesem Streben Anerkennung gezollt und zwar in weit höherem Masse, als ich je erwartete. Da erschien etwas post festum der bewusste Artikel aus der Feder des Domherrn J. G. Mayer, der im Widerspruche zu den bisherigen Kritikern meine Arbeit in jeder Hinsicht zu verdächtigen und herabzuwürdigen versuchte. Beim Durchlesen der ersten Zeilen schon konnte jeder vorurteilsfreie Leser merken, dass es sich hier nicht um eine sachliche, geschweige denn unparteiische Kritik, sondern um einen Rattenkönig von Verdächtigungen, Entstellungen und Verdrehungen handelte, in die Herr Mayer (ob aus eigenem Antrieb, oder auf höhern Befehl, will ich dahingestellt lassen) eine alte Geschichte vermengen musste, die er zum eigenen Vorteil besser verschwiegen hätte. Ich ersuchte darauf die „Rundschau" um Aufnahme einer Richtigstellung der gröbsten Entstellungen und erhielt vom Verlag Hans von Matt & Co. in Stans den Bericht, der Entscheid hänge von der Redaktorenkonferenz ab, welche dann aber für gut fand, mein Gesuch in der nobelsten Weise zu ignorieren, und sich damit ein Zeugnis ausgestellt hat, das besser als alle Worte spricht, wes Geistes Kinder die Väter der Rundschau sind. Wenigstens von Domherr Mayer, dem s. Z. bei einer geringfügigen literarischen Differenz in der zuvorkommendsten Weise vom Gesellschaftsrate der allgem. schweizer. geschichtsforschenden Gesellschaft das Jahrbuch für schweizer. Geschichte zu einer Richtigstellung zur Verfügung gestellt worden ist, hätte man Gegenrecht erwarten dürfen. Allerdings, angenehm mochte das bischen Noblesse, das sonst auch das letzte Blättchen kennt, oder auf Grund von gewissen Paragraphen kennen lernen muss, ihnen nicht sein; denn der apodiktische, infallible Schein des Mayer'schen Artikels durfte beim „Volk", auf das man baut, nicht zerstört werden. Manus manum lavat!

Es würde mir übrigens heute sehr leid tun, wenn die p. t. geistlichen Väter der „Rundschau" mir Gelegenheit gegeben hätten, in eine Zeitschrift auch nur notgedrungen zwei Zeilen zu schreiben, deren spiritus rector (bischöflicher Professor Gisler in Chur) sich jüngst laut „Ostschweiz" zu dem Fuhrmannsausspruche verstieg, „wenn Christus nicht Gott war, gehörte er in das Zuchthaus oder ins Irrenhaus", und deren Leser sich eine geistige Speise, wie sie der vom gleichen Herrn stammende Artikel über Staat und Kirche in der 1. Nr. des neuesten Jahrganges enthält, bieten lassen.

Der Umstand, dass die Redaktion der „Rundschau" eine Richtigstellung des Mayer'schen Artikels a priori nicht aufnehmen wollte, war für mich und jeden urteilsfähigen Menschen

Beweis genug, dass das Motiv und der Zweck desselben nicht eine sachliche Kritik, sondern ein anachronistisches Ketzergericht war, bei dem der Mangel an Beweisen durch gehässige Verdrehungen und Entstellungen der Wahrheit verdeckt werden sollte.

Dass es übrigens Gesinnungsgenossen des Jesuiten de Luca als eine abscheuliche, verdammenswerte Tat vorkommen muss, wenn ein „Ketzer" sich unterfängt, die Taten eines so grossen „Heiligen", wie es Carlo Borromeo war, unter die Lupe der Kritik zu nehmen, begreife ich zwar recht gut, hingegen sollte man in einem solchen Falle feinere Mittel anwenden, als solche, hinter denen jedes Kind die verkappte Feigheit sieht; denn nun kommt das Schönste an der inszenierten Campagne: Während man mir vorsichtigerweise nicht gestattet, auf die erhobenen Vorwürfe zu antworten, tragen liebe Herren „Collegen" (Collega a non colendo!), denen ich herzlich gerne das Vergnügen gönne, über meine Arbeiten zu schimpfen, nie aber das Recht zuerkenne, dieselben zu beurteilen, die betreffende „Rundschau" nach der Kantonsschule, um hier zu verkünden, mein „Borromeo" sei complet vernichtet und ich damit. Auch hier hoffte man wohl, dass Roma locuta est gleichbedeutend sei mit causa finita est.

Das ist der Grund, warum ich es über mich bringe, die gehässigen, feigen Invectiven überhaupt noch einer Beachtung zu würdigen. Gerade im Hinblick auf meine Lehr-Tätigkeit an der paritätischen Landesschule Graubündens hätte ich gerne auf die erhobenen Vorwürfe in wenigen Zeilen dort geantwortet, wo ich angegriffen wurde, um den Streit auch dort beizulegen. Allein man hat auch diesmal „in alter Treue" nicht umhin gekonnt, sich, statt offen und loyal zu kämpfen, in Hinterhalte zu verkriechen und von dort aus die giftigen Pfeile abzuschiessen.

An die Spitze seiner Kritikasterei stellt Mayer den apodiktischen Satz: „Unter der Hand des Verfassers erhält das Material eine solche Gestaltung und Verwertung, dass ein durch und durch falsches Bild entsteht." Ich brauche diesem einen „unfehlbaren" Urteil gegenüber nur auf die vielen Urteile der unparteiischen Fachleute hinzuweisen, welche alle das Gegenteil aussagen.

Weiter wirft mir Mayer vor, mein Urteil über die katholische Hierarchie und die Herrschsucht der Päpste sei befangen. Ich frage Sie, geehrter Domherr: Was haben die römischen Päpste zu Beginn der Reformation anderes getrieben als Nepotismus, Schwelgerei und Politik? Wir brauchen nicht zurückzugehen auf „den Papst ohne Religion" (wie ihn Gregorovius nennt), Alexan-

der VI., das „unfehlbare“ „Scheusal“ auf dem „Stuhle Petri“, das mit den verruchtesten Mitteln: Bestechung, Verrat, ja gemeinem Meuchelmord, den schändlichsten Nepotismus und Despotismus inscenierte, der je geherrscht hat, und auch nicht auf Johann XXIII., der sich über die Kirchenlehren von der Auferstehung der Toten lustig machte und den der Historiker Antonin, der zu den Heiligen der katholischen Kirche zählt, „tauglich für alles Weltliche, unpassend für alles Kirchliche“ genannt hat. Was hat Innozenz VIII. ausser seinen 16 Kindern und der Verbreitung der grässlichen Hexenprozesse in ganz Europa seiner Zeit anderes gegeben, als das Beispiel einer scrupellosen Politik, von der Gregorovius in seiner Geschichte der Stadt Rom sagt, sie sei „die Zeit der Entheiligung der christlichen Religion“ und ferner: „In der Geschichte des Papsttums und seiner Nepoten zeige sich der Geist teuflischer Grausamkeit, Bosheit und Selbstsucht greller als am Hofe Ludwigs XI.“ Von Julius II., dem Begründer des Kirchenstaates sagt L. Geiger in seiner Geschichte der Renaissance (Sammlung Oncken) . . . . er war nicht ein Fürst des Friedens und nicht ein kirchlicher Führer, sondern ein streitbarer weltlicher Herrscher . . . er war weder ein Wahrheitsheld, noch ein Kämpfer von unbeugsamem Mut, noch ein Charakter, unnahbar dem Gemeinen, vielmehr war er . . . schlau, zurückhaltend und wohl geübt, die wahrheitentstellende Sprache der Diplomatie seiner Zeit zu reden . . . Mag er auch von unnatürlichen Lastern freizusprechen sein, welche die Zeitgenossen ihm schuld gaben, so war er grausam und blutgierig, unsittlich und unredlich, mehr ein Diener seines Eigenwillens und seiner Lüste als ein Vollzieher himmlischer Befehle und ein Knecht Gottes.“ Macchiavelli sagt in seinen Discorsi klipp und klar: „Ja wir Italiener sind vorzugsweise irreligiös und böse, weil die Kirche in ihren Vertretern das übelste Beispiel gibt.“ (Näheres und weiteres hierüber lese man bei Jakob Burckhardt, die Kultur der Renaissance in Italien, nach).

Und Leo X.? Von seiner Regierung sagt der katholische Historiker A. von Reumont, der „Pius IX. nach Gaëta gefolgt und mit dem Papste wieder in seine Hauptstadt zurückgekehrt ist“, in welcher er ein halbes Leben zugebracht hat, in seiner auf Veranlassung des Königs von Bayern herausgegebenen Geschichte der Stadt Rom: „Leo X. hat die Aufgabe wie die Pflicht des Papsttumes sich selbst und damit die Christenheit zu regenerieren, nicht begriffen. Er hat mit einer an Frivolität grenzenden Unbefangenheit und Sorglosigkeit . . . in der Beschäftigung mit geistvollen, obgleich ihrem Charakter nach nicht selten zwei-

deutigen Produkten der Literatur geschwelgt, er hat sich an ausgelassenen Komödien und schlechten seiner unwürdigen Witzen und Spässen erfreut .... Papst Leo X. ergötzte sich an der Jagd und lachte über plautinische Lustspiele, während der teutsche Norden die Bande des Gehorsams zerriss.... Er hat viel dazu beigetragen, dass der Begriff von der Würde des Papsttums ... sank, ... dass man den alten wahren Geist der Kirche für erstorben hielt." Ich führe hier nur nebenbei noch den Papst Bonifaz VIII. an, der die Welt mit der berüchtigten Bulle Unam sanctam beschenkt hat, in dessen posthumem Prozesse von vielen kirchlichen Würdenträgern eidlich erhärtet wurde, dass „dieser mächtigste aller Päpste über die Vorstellung von Himmel und Hölle gelacht und von Christus gesagt habe, er sei ein sehr kluger Mensch, weiter aber nichts gewesen." (Vide Hefele, Conziliengeschichte). Zur Geschichte der Päpste überhaupt ist der Ausspruch von Sainte-Beuve in seinem Port-Royal zu vergleichen, welcher sagt: Man könne „ein sehr guter Katholik und zugleich kaum ein Christ sein." (Nach H. S. Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrhunderts.) Wer sich weiter über die Politik der damaligen Päpste und ihre heilsame Tätigkeit für die Kirche informiren will, der findet in den zitirten Werken, im nicht „verbesserten" Guicciardini und vielen Andern reichlichen Aufschluss, über das Leben der „Nachfolger Petri", deren Sünden ich in meinem „Borromeo" nur da anführte, wo es der Zusammenhang erforderte. Diese „Verrottung der Kirche ist (wie der eben genannte päpstliche Begleiter Reumont schreibt) von keinem der grossen katholischen Theologen nachfolgender Zeiten geleugnet worden." Die Schlussfolgerung hieraus mögen Sie, geehrter Herr Professor, selbst ziehen.

Mein Gewährsmann für die Darstellung der Geschichte der Päpste, welche für meinen „Borromeo" in Betracht kamen, war Ranke. Warum haben Sie diesen nicht direkt angegriffen? Vielleicht, weil ein Polyhistor, der bei den letzten Nationalratswahlen beinahe „europäisches Aufsehen erregt hätte", ihm die Ehre zu teil werden liess, ihn neben Johannes Janssen zu stellen? Wahrscheinlicher ist wohl ein anderer Beweggrund. Es ist eben leichter, in allgemeinen vagen Ausdrücken eine Darstellung, die einem durch ihre nackte Wahrheit Schmerz bereitet, und die man nicht widerlegen kann, zu bekämpfen als mit bestimmten Aussetzungen aufzutreten.

Die Geschichte des Papsttums ist die Geschichte des praktischen Materialismus. Für Rom war seit jeher Religion in erster Linie Politik, seine grössten Kirchenväter waren nicht umsonst zuerst Juristen und Beamte gewesen. Der Vatikan trieb immer

Realpolitik und dazu bediente er sich aller Mittel, welche zum Ziele führten. Niemand war herrischer, wo es etwas mit Gewalt zu entreissen, niemand nachgiebiger, wo es etwas zu erbetteln oder zu erschmeicheln gab. Die auri sacra fames, seine Ländergier und Herrschsucht, schreckte vor keinen Konsequenzen zurück. Freunde werden preisgegeben, verraten, sobald man sie nicht mehr nötig hat, Eide werden lachend gebrochen, warum auch nicht? Man hat ja die Gewalt, zu binden und zu lösen! Man hat Gesetze und Canones fürs gemeine Volk und lehrt es, dass jede Übertretung derselben eine Todsünde sei, aber: quod decet bovem, non decet Jovem. Man verbietet sich und andern das geordnete Familienleben, die beste, wo nicht einzige Stütze der menschlichen Gesellschaft, und stattet seine Bastarde mit Gütern aus, die man den rechtmässigen Besitzern genommen. Man verfolgt die nach der apostolischen Sitte verheirateten Priester, die selber für Weib und Kind Sorge tragen, lässt sich aber von den klügern Auslegern des Coelibatsdogmas blos eine Steuer für die Priesterkinder bezahlen. Man setzt heilsamen Ehescheidungsgesetzen, welche zerrüttete Eheverhältnisse regeln wollen, Widerstand entgegen, erlöst aber einen grossen Herrn, der mit Geld oder Gunst zahlen kann, bereitwilligst von seinem Weibe. Man verbrennt die Protestanten, und sackt ihr Vermögen als „Ketzergut“ ein, lässt aber den armen Moriskos, bei deren Verbrennung kein Geschäft zu machen ist, ruhig ihren mohammedanischen Glauben, wenn sie sich nur äusserlich dem „System“ unterwerfen. Denn die Haeresie, „als Verbrechen ein Erbstück des altrömischen Imperialsystems“, ist mehr eine Majestätsbeleidigung gegenüber der päpstlichen Machtentfaltung, als eine religiöse Sünde. Man treibt einen schwunghaften Handel mit Reliquien und Ablässen und lacht über die gutmütigen Toren, welche sie um schweres Geld kaufen.

Am Golde hängt, nach Golde drängt hier Alles. Die Rechte gibt nichts, ohne dass die Linke das Dreifache nimmt. Herrschen, Besitzen, Unterjochen, Regieren, das sind allezeit die Leitsterne der päpstlichen Realpolitik gewesen, was Bonifaz VIII. sehr klar ausgesprochen hat in den Worten: Ego sum Caesar! Ego Imperator! Der „Stellvertreter“ dessen, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen konnte, und der Alles für andere tat, schuf sich durch Urkundenfälschung, Intriguen und einen einträglichen Seelenhandel ein sehr weltliches Reich, von dem Goethe treffend sagte, es bestehe nur deshalb so lange, weil es zu schlecht sei, als dass die Erde es verschlingen könnte. Das sind nur ein paar Bildchen aus der Politik der „santa bottega“, sie liessen sich

ins Unendliche erweitern, wie Jeder gut genug weiss, der ihre Geschichte aus den Quellen kennt. Es wäre töricht, das katholische Volk dafür anzuklagen, das unwissend und entmündigt unter diesem Joche lebt, wohl aber darf man das „System“ brandmarken und diejenigen, die als mitinteressirte Blindenführer ihm ihre Opfer zuführen. Niemandem fällt es ein, zu leugnen, dass die katholische Kirche viele edle und aufopferungsfreudige Menschen und Taten aufweist, so viel aber ist sicher, dass diese alle von einem andern Geiste getrieben werden, als vom offiziellen Herrschergeist der Politik der „Unfehlbaren“, der alles verdammt, was sich ihm nicht unterwirft. Ich überlasse es also Jedem, sich an den Quellen ein Urteil über die Päpste im Zeitalter der Reformation zu bilden und hernach meine Darstellung damit zu vergleichen. Er wird sehen, dass ich ihre Persönlichkeiten sogar sehr milde beurteilt habe, sind ja doch auch sie mehr die vom eingerissenen System geschobenen als die schiebenden. Von den Päpsten der Renaissance gilt dasselbe was von den damaligen Frauen: das System, die Erziehung, die Zeitverhältnisse haben sie so gemacht, wie sie waren, und sie steckten zu tief darin, als dass sie sich selbst sehen und beurteilen konnten. Heute aber kann Jedermann, der sehen will, sehen, dass das System ein schlechtes, dem Geiste Christi hohnsprechendes Elaborat menschlichen Hochmutes und Eigennutzes ist, und darum ist es Pflicht, dagegen zu kämpfen, und mich werden Sie stets zu diesem Kampfe bereit finden. Nicht sowohl gegen einzelne Personen, die für einen Prinzipienkampf zu klein sind, als vielmehr gegen das System, das ich aus der Geschichte der Vergangenheit und durch eigene Erfahrung in Ländern kennen lernte, die dadurch systematisch zu Grunde gerichtet wurden und es auch ferner bleiben würden, wenn nicht eines andern Geistes Wehen über die Erde hinzöge, der vielleicht früher, als die Druiden es merken, im dunkeln Niflheim einen Weltbrand entzünden wird, den kein durch Zwecke, Alter und die Thorheit der Menschen noch so sehr „geheiligtes“ System aufzuhalten im Stande sein wird. Ob wohl, als vor 33 Jahren die neu geputzte, siegreiche „Unfehlbarkeit“ ihre überwundene Todfeindin, die Vernunft, zu Grabe trug, nicht auch schon ein zweiter Scipio im Hinblick auf die zertrümmerte Wahrheit, die prophetischen Worte gesprochen oder wenigstens gedacht hat: Einst wird kommen der Tag, da das „heilige“ Ilion hinsinkt, Priamos auch und das Heer des von Herrschsucht getriebenen „Königs“!

Wertester Herr Mayer, dies ist mein fest gegründetes Urteil über die Herrschsucht der Päpste, und über die ultramontane

Politik im Weitern. Sie nennen es befangen. Ich würde Ihnen glauben, wenn ich so von einem Tag zum andern darauf verfallen, oder wenn es mir durch irgend einen „unfehlbaren“ Lehrer aufoktroirt worden wäre. Ich habe es aber nicht nur aus Zeugen der Vergangenheit geschöpft, sondern habe mit eigenen Augen die Wahrheit, Menschenwohl und Wohlfahrt zersetzende Wirkung des Systems gesehen. Ich habe es in Frankreich während der famosen Dreyfusscampagne zu Stadt und Land „arbeiten“ sehen, ich habe seine Früchte in dem von ihm zu Grunde gerichteten Lande südlich der Alpen kennen gelernt. Ich habe in der „ewigen Stadt“ Dinge erfahren, die mich in Verwunderung darüber setzten, dass die Auguren und Haruspices bei der gegenseitigen Begegnung im Stande waren, das Lachen zu unterdrücken. Ich bin im Osten den Tetzel und Samson begegnet und habe im Vaterlande Jünger der „Heiligen“ Ignazius und Liguori nach dem gleichen System, wenn auch feiner und den Verhältnissen angemessener, wirken sehen. Sie sehen, ich bin nicht ohne Erfahrung, und dass ich über die Politik des Vatikans das richtige Urteil habe, beweist mir jetzt wie früher schon der Umstand, dass Sie sich so gewaltig ins Zeug werfen, um dieses Urteil bei den Leuten, auf die Sie bauen, zu discreditiren, und dies können Sie wohl einzig auf dem Wege zu erreichen hoffen, indem Sie die Sache so darstellen, als ob ich gegen die Anhänger des katholischen *Glaubens* ungerecht sei. Ich wiederhole daher nochmals, was ich bei frühern Gelegenheiten stets aussprach: Nicht den Katholiken, unter denen ich liebwerte Freunde, lautere Charaktere kenne, gilt mein Kampf (denn ich kann Hirten und Herde unterscheiden), wohl aber dem heuchlerischen System, das unter dem Deckmantel frommen Scheines die verderbliche, reaktionäre Politik des krassesten Egoismus und die Unterdrückung der Menschenrechte, der Freiheit des Geistes und Gewissens erstrebt.

Nur nebenbei als kleines Charakteristikum der Schreibweise des Domherrn Mayer erwähne ich, dass er auch nicht umhin kann, von der „sogenannten“ Reformation zu schreiben. Es hat wohl niemand die Wirkungen der Reformation schmerzlicher empfunden, als gerade das Papsttum, so dass es mehr als lächerlich ist, wenn dessen Vertreter dieselbe heute zwischen Gänsefüsschen als eine quantité négligeable hinzustellen suchen. Diese kleinliche Leidenschaft, die sonst meist nur in „Erbauungsbüchern“ zu finden ist, muss doppelt auffallen bei einem Manne, der sich für einen ernsten Historiker hält. Ferdinand hatte sich 1529 auch geweigert, die Protestation anzuerkennen, ja sie nicht einmal ins

Protokoll aufnehmen lassen, dafür hat sie aber die Weltgeschichte in ihr Protokoll aufgenommen.

Domherr Mayer nimmt weiter Anstoss an meiner Darstellung betreffend die Duldung der italienischen Flüchtlinge und die Ausweisung der Jesuiten und ihrer Geistesverwandten. Für's Veltlin galten eben die gleichen Gesetze wie für die paritätischen drei Bünde. Jedem Einwohner sollte die Wahl der Konfession frei stehen und es gibt kein besseres Zeugnis für die Duldsamkeit der damaligen Bündner, als diese damals einzig dastehende *individuelle* Glaubensfreiheit. Wenn die Landesregierung, die aus Protestanten und Katholiken bestand, von Zeit zu Zeit die Jesuiten aus dem Lande wies, so wusste sie sehr wohl, warum sie dies tat, und hat es auch stets motivirt. Gegen die italienischen Flüchtlinge, welche sich im Gegensatz zu den Jesuiten den Landesgesetzen meist fügten, brauchten sie prinzipiell nicht vorzugehen. Neu ist für mich die Belehrung Mayers, dass „alle kirchlich gesinnten Priester den Jesuiten geistesverwandt waren." Ich habe in der Kirchengeschichte sehr kirchlich gesinnte Priester kennen gelernt, welche mit den Jesuiten nichts zu tun haben wollten. Heute ist es allerdings anders geworden, nachdem der römische Klerus ganz im Geiste eines Loyola und Liguori auferzogen wird. Dass damit der Jesuitenparagraph unserer Bundesverfassung praktisch hinfällig geworden ist, ist ja leider bekannt genug.

Dass Herr Mayer ferner der paritätischen Landesschule, welche die Bündner im Veltlin errichteten, keine Freude abgewinnen kann, war vorauszusehen; dass er die klaren Bestimmungen der Schulordnung durch eigene Hypothesen und Conclusionen umzustossen sucht, ist bezeichnend; woher er aber die Veranlassung nimmt, zu behaupten, der individuelle Religionsunterricht, also auch der für die Katholiken, sei vom Calvinisten Egli erteilt worden, ist mir ein Rätsel.

Das Interessanteste aber dürfte der Umstand sein, dass Domherr Mayer, der das schöne Wort Toleranz sehr gerne im Munde führt, es im Jahre des Heils 1902 noch ganz am Platze findet, dass der reformirte Bündner-Pfarrer Cellario auf Veranlassung des päpstlichen Inquisitionstribunals in Rom zu Tode geschmort wurde, weil er „auch auf italienischem Boden, besonders in Mantua, die neue Religion auszubreiten suchte." (!!!)

Also, weil der italienische Flüchtling, der vor der Inquisition in Graubünden im Schutze der Religionsfreiheit eine Zuflucht gefunden hat, auch auf italienischem Boden das Evangelium Christi im Sinne Christi auszubreiten versucht hatte, findet Mayer es als selbstverständlich, dass er meuchlings überfallen und ver-

brannt werden durfte. Dies wird uns zwar nicht mehr wundern, sobald wir hören, dass noch heute dem Klerus Grundsätze eingepflanzt werden, die dem finstersten Mittelalter alle Ehre machen würden. Der Jesuitenprofessor de Luca in Rom nämlich verkündet in seinen 1898 und 1901 erschienenen, kirchenrechtlichen Werken: Praelectiones Juris Canonici und Institutiones Juris Ecclesiastici Publici, denen der „unfehlbare" Papst Leo XIII. durch ein Breve sein volles Lob und ganze Anerkennung gezollt hat, coram publico die Vernichtung der Ketzer als ein heiliges Postulat der katholischen Kirche der Gegenwart. Ganz im Banne mittelalterlicher Scholastik und Spitzfindigkeiten deduzirt de Luca vom Satz: „die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft" ausgehend, die dreifache Gewalt derselben: eine gesetzgeberische, eine richterliche und eine zwanganwendende. Darunter versteht er aber nicht etwa blosse Anwendung von Gewaltmitteln innerhalb der katholischen Gesellschaft (diese „fromme" Freude könnte man denen, die sich fügen wollen, gerne gönnen), sondern das Recht, weltliche Strafen, Kerkerhaft, sogar die Todesstrafe zu verhängen, was er alles durch die verwegenste und zugleich einfältigste Exegese aus der Bibel zu begründen sucht, indem er sich auf die Stelle im ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther beruft, wo Paulus in gerechtem Zorne im Hinblick auf seine baldige Reise nach Korinth angesichts der dort eingerissenen Missstände ausruft: „Soll ich mit der Rute zu Euch kommen, oder mit Liebe und sanftmütigem Geiste?"

Indem de Luca als weiteren Gewährsmann für seine abstruse Theorie auch noch den bekannten Cardinal Bellarmin heranzieht, der sagt, man müsse gegen die Ketzer die Todesstrafe anwenden, weil sie die Excommunikation als „kalte Blitze" bloss verlachen, kommt er dann zum „christlichen" Schlusse, man müsse sie recht bald in's Jenseits schicken. Andere Mittel der Ketzerbestrafung, welche mehr dem heiligen Zwecke dienen, den „unfehlbaren" Sack zu füllen sind dann noch: Geldstrafen, Kerker, Folter, Verbannung, Güterkonfiskation etc. (Näheres hierüber in „Das freie Wort", II. Jahrgang, Nr. 9).

Wenn wir bedenken, dass der Mann, der mit päpstlichem Segen solche Lehren verkündet, nicht etwa ein einfältiger Mönch in einer weltverlassenen Gegend von Spanien oder Süd-Italien ist, sondern ein „Professor", aus dessen Borne eine Menge deutscher und wohl auch nicht weniger Schweizer Priesteramtskandidaten begierig seine „frommen" Lehren einsaugen, dann braucht man sich nicht zu wundern über die Früchte, welche die grosssprecherische römische „Toleranz" in der Gegenwart zeitigt.

Man sollte einmal die mehr als einfältigen Tiraden von der „römischen Toleranz im Hinblick auf die vom Vatikan anerkannten Verfassungen“ der verschiedenen freiheitlichen und fortschrittlichen Länder (z. B. Schweiz, Ver. Staaten von Nord-Amerika) bleiben lassen, da den Kundigen bekannt genug ist, dass dieselbe Autorität, welche sie mit einer reservatio mentalis scheinbar anerkennt, sie in verschiedenen Erlassen bloss für so lange nicht offen zu bekämpfen verspricht, als man die Macht zu ihrer Unterdrückung noch nicht hat.

Man braucht all dem scheinheiligen Geflunker von der „römischen Duldsamkeit“ gegenüber bloss auf die alten und neuesten Dekrete, Erlasse und Katechismen „unfehlbarer“ Provenienz, oder auf den Ausspruch des römischen Prälaten Hergenröther „Nur wenn man nicht anders kann, gibt man nach“, hinzuweisen und man kann das Ketzerfeuer deutlich knistern hören. Wenn es heute nicht mehr auflodern kann, ist dies einzig das Verdienst der nunmehr mündig gewordenen Staatswesen, die sich nicht nur nicht mehr zum Henkerdienste hergeben, sondern auch der unzurechnungsfähigen „unfehlbaren“ Inquisitionskirche ihre Henkergelüste im Zaume halten und ihr durch ihre Verfassungen eine Zwangsjacke anlegen, der sie sich trotz aller Bemühungen nie mehr wird entledigen können. Von Süden, nicht von Osten, wie der gekrönte Phantast orakelte, droht den heiligsten Rechten der Völker die Todesgefahr. Hier wäre die Warnung vor dem Feinde der „heiligsten Rechte“ besser am Platze. Eine „unfehlbare“ Kirche *kann* nicht tolerant sein, Toleranz wäre für sie gleichbedeutend mit Selbstmord.

Noch ein kleines Stimmungsbildchen:

In einem 1901 erschienenen, von einem katholischen Schriftsteller und Benediktineroblaten verfassten Werke, schreibt der „christliche“ Verfasser im Hinblicke auf die heute herrschenden, „verderblichen“ Fortschritte im Denken und Forschen: „Bei dieser Verfahrenheit der heutigen Zustände müsste man wieder auf Massregeln von ehedem zurückgreifen: *einige tüchtig geschwefelte Hemden gebrauchen und einige gute Scheiterhaufen aus schönem, dürrem Holze errichten!*“ — Das ist wenigstens klar und deutlich gesprochen! Zwar wird die Suppe bekanntlich nicht so heiss gegessen, wie sie die Köche anrichten, und das Volk gehorcht heute, Gott sei dank! nicht mehr so leicht seinen Inquisitionspredigern; dass aber diese immerwährenden Hetzereien in Schulen und Kirchen gegen die „ketzerischen“ Protestanten schliesslich beim einfältigen und ungebildeten Volke, auf das man baut, doch auch fruchtbaren Boden finden und die giftigen Früchte des

Ketzerhasses zeitigen, ist leider auch in unserem Vaterland in alter und neuer Zeit bekannt.

Es ist sehr betrübend, dass unsere von Natur recht friedfertig und weitherzig veranlagten jungen Leute, durch solche finstere Lehren zu Ehren des „Systems" verdorben werden. Als ich gelegentlich in Italien das Märchen von „Luthers Selbstmord" worauf sich bei der Grosszahl der römischen Kleriker die Kenntnisse der Reformation beschränken, den gläubigen Seelen auftischen hörte, habe ich gelächelt. Als ich in einer Kirche in Frankreich den Kreuzzug gegen Juden und Protestanten predigen hörte, als ich im Südtirol, in der alten Conzilstadt, einen Kongress „contro le sette infernali" zusammentreten sah, habe ich den Glauben bewundert, welchen diese Hirten auf ihre Schafe setzen, als ich vernahm, was man sogar in unserem engern Vaterlande die „Gläubigen" über die Reformation und die „reformirten Ketzer" lehrt, habe ich es bedauert, als ich aber die unverblümte Ansicht des Domherrn Mayer über Ketzergerichte las, da habe ich tiefes Mitleid darüber empfunden, dass ein Mann, der Anspruch auf Bildung macht und seit längerer Zeit unter „Ketzern" weilt, solchen Gedanken auch in einem öffentlichen Blatte Ausdruck geben muss.

Domherr Mayer wirft mir dann weiter vor: „ich bringe eben nur einseitige Berichte." Ich kann über diesen Vorwurf rasch hinweggehen, denn Mayer hat ihn selbst am besten widerlegt, indem er meinem Quellenmaterial auch nicht *einen* neuen Bericht entgegenstellen oder beifügen kann, sondern sich lediglich darauf beschränkt, zu sagen, eine nähere Untersuchung würde da und dort dieses oder jenes ergeben. Diese Untersuchung vorzunehmen, hat er aber wohlweislich unterlassen.

Von den zahlreichen Rezensenten, deren Kritiken mir vorliegen, hat Niemand ausser Herr Mayer diese Entdeckung gemacht, vielmehr betonen sie ausdrücklich meine Objektivität in der Darstellung. Statt vieler, zitire ich bloss das Urteil zweier Fachleute, von denen der eine, Dr. R. G. in der „Basler Zeitung" schreibt:

Der Herr Verfasser hat sich an ein heikles Thema gewagt, und dass er bei den Ultramontanen mit seinen Ausführungen über den fanatischen „Heiligen" Anstoss erregen würde, konnte er sich von vorneherein sagen. Als Angehöriger eines paritätischen Kantons gehörte zudem ein gut Teil persönlicher Unerschrockenheit dazu, diese Schrift zu verfassen, die man übrigens als eine ganz ausgezeichnete Darlegung der mit der Reformation und Gegenreformation in Graubünden zusammenhängenden Verhältnisse

betrachten muss. Es werden uns Vorgänge enthüllt, die das Wesen des in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert wieder erstarkenden Katholizismus in ein scharfes, den Klerikalen unerwünscht helles Licht rücken. . . . . Das Werk enthält eine Fülle von gesichtetem Quellenmaterial und muss unbedenklich als eine der besten Arbeiten bezeichnet werden, die sich bisher mit der Gegenreformation beschäftigen.

und der andere (Professor Dr. G. Sangiorgio in Mailand) in der „Rivista storica italiana" am Ende einer längern Besprechung bemerkt:

Il Camenisch può tenersene come di lavoro egregiamente analitico. Evidentemente il nostro, nulla o quasi ha trascurato, per quanto stava in lui, affin di riuscire nell'intento di storico imparziale, e di ciò gli va lode, e della modestia colla quale licenzia il Saggio. Che, dopo tutto, è anch' esso una brava storia di diciotto anni della vita pubblica vissuta dall'Asceta Lombardo.

Wenn ich hätte polemisiren wollen, wäre es an mir gewesen, über einseitige Berichte, denen ich gar oft auf die Spur kam, zu klagen. Es sind mir in Arbeiten, die sich ein sehr gelehrtes Mäntelchen umhängen und hohe und sehr „fromme" Männer zum Vater haben, Darstellungen begegnet, die auf bewusster Fälschung und Entstellung der Quellen beruhen. In solchen Fällen habe ich mich aber bloss darauf beschränkt, die betreffenden Herren auf ihren „Irrtum" aufmerksam zu machen. Wenn ich hier mehr sagen wollte, könnte ich auch anführen, dass einer dieser Herren nachträglich sich über sein Buch in einer Art und Weise geäussert hat, die sein Werk sogar in seinen Augen als bedauernswertes Machwerk erscheinen lässt. Für heute brauche ich nicht mehr zu sagen.

Ich habe alles mir zugängliche Material benutzt, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob es für die Katholiken oder Protestanten angenehm oder bitter zu hören war. Der beste Beweis dafür ist wohl der, dass einige engherzige Protestanten in ihrer „frommen" Herzenseinfalt mir den Vorwurf gemacht haben, ich hätte die „göttliche Seite" der Reformation zu wenig berücksichtigt. Ich wiederhole nochmals, dass ich kein „Erbauungsbuch", weder ein katholisches (deren es ja schon genug gab) noch ein reformirtes, zu schreiben hatte, sondern, dass es mir einzig am Herzen lag, ohne Ansehen der Parteien und der Dogmen Geschichte zu schreiben. Dass mir auf dem weiten Felde dies und das entging, namentlich bei der Unkenntnis, Engherzigkeit und Bornirtheit, die man bei geistlichen Archivdirektionen findet (wovon ich noch Manches erzählen könnte), verschlossen blieb, dass in Spanien, Paris, Venedig, Rom noch manches wichtige Dokument verborgen

liegt, das wusste ich gut genug und habe es in meinem „Borromeo“ auch hinreichend ausgesprochen, und dass meine Kenntnisse und meine Geistesgaben im Hinblick auf meine schwierige Arbeit oft sehr mangelhaft waren, hat Niemand besser gefühlt als ich. Ich habe — Gott sei Dank! — weder das Glück noch das Toupet unfehlbar zu sein, hingegen habe ich den Mut, auch da die Wahrheit zu sagen und zu schreiben, wo sie unangenehm ist, und wenn meine „unfehlbaren“ literarischen Gegner mit suffisantem Lächeln mir, wenn sie sonst nichts zu sagen wissen, meine Jugend vorhalten, so antworte ich darauf bloss, dass man nie zu jung ist, die Wahrheit zu sagen; dass es für mich aber ein Rätsel ist, wie man im Schatten der erkannten Irrtümer grau werden kann.

Auch ohne parteiisch zu sein, hätte ich vom damaligen Stand der katholischen Kirche ein Bild entwerfen können, dass manchem, der heute noch an die „göttliche“ Politik Roms glaubt, die Augen aufgegangen wären. Was hätte ich z. B. über das „Familienleben“ des Bischofs Thomas Planta an Hand der bez. Akten erzählen, was über den Hofhalt späterer Bischöfe in Chur durch Augenzeugen vorführen lassen können. Ich hatte keine casuistische ars amandi et matrimonii evitandi zu schreiben und liess es bei Seite.

Geehrter Herr Mayer! Sie wissen das alles gut genug und hätten daher besser getan, nicht von „einseitigen Berichten“ zu sprechen, ohne ihnen andere, die meinigen entkräftigende entgegenstellen zu können. Wie viele Churer Bischöfe infolge ihrer Hauspolitik das rätische Land um schnödes Geld verraten haben, wissen Sie auch, sonst lesen Sie die Beweise im bischöflichen Archive.

Fast zu gleicher Zeit mit der Mayer'schen Rezension brachte das in München erscheinende historische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (ein katholisches Buch, dessen Ansehen Mayer wohl kaum antasten dürfte) aus der Feder des katholischen Pfarrers und tüchtigen Historikers Ed. Wymann, der sich schon sehr viel mit Borromeostudien abgegeben, eine Kritik meines opusculums, die so recht den Unterschied zeigt zwischen Mayer'scher Ketzerrichterei und einer wissenschaftlichen gestrengen aber ehrlichen Beurteilung. Wenn Wymann auf meine von der seinigen verschiedene Weltanschauung und Stellung gegenüber dem h. Carl hinweist, so finde ich dies sehr begreiflich und stimme ihm darin complet bei und dafür, dass er mich auf einige kleinere Irrtümer in Bezug auf Monatsdaten, Registraturen etc., die in meine Arbeit hineingekommen sein mögen, weil mir manchmal statt der Originalia blosse Kopien zur Verfügung standen, aufmerksam machte und

mich auf neuere Spezialstudien hinwies, bin ich ihm sehr dankbar.

Wie ganz anders erscheint der domherrlichen Kritikasterei gegenüber, deren schlecht verdeckte Gehässigkeit sich wie ein roter Faden als Leitmotiv durch die ganze Darstellung hindurchzieht, das Urteil, mit dem der Fachmann Wymann die Kritik meiner Arbeit abschliesst, indem er schreibt: „Trotz dieser Aussetzungen möchten wir das Buch ungern missen, da es auf Grund eines reichen, fremdsprachlichen und daher weniger zugänglichen Materials in das rastlose und vielseitige Wirken des hl. Karl manch neuen Einblick gestattet. Namentlich wertvoll ist die Aufhellung der Entstehung und des Untergangs der paritätischen Landesschule in Sondrio, welche in den eidgenössischen Abschieden und selbst in den grössten Biographien Karls stets nur gestreift wurde. Aber auch die Partien, welche unsern Widerspruch herausgefordert, haben ihre gute Seite, insofern sie die Katholiken gelegentlich zu neuem, eingehendem Studium der streitigen Punkte anspornen.“ Rara avis! Corvo rarior albo!

Ein weiteres beliebtes Mittel, um die Aufmerksamkeit der Leser von der Schilderung unliebsamer Zustände abzulenken oder die Darstellung zu diskreditiren, sind die Verdächtigungen der Übersetzungen. Niemand ist unfehlbar und daher kann es einem gelegentlich bona fide passiren, dass namentlich in freier Übersetzung Ungenauigkeiten sich einschleichen, oder dass in zweifelhaften Fällen, z. B. auch in der gewundenen Paraphrase des Ausdruckes santo lo scopo santi i mezzi bei Romegialli nicht immer das Richtige getroffen wird. Wenn aber Herr Mayer schreibt, dass ich in der Frage der Laienprozesse, welche nach meiner Darstellung Borromeo vor sein Forum ziehen wollte, „das Gegenteil von dem berichte, was in der Quelle steht“, und sich dabei bloss auf eine Stelle des sehr unzuverlässigen Lobredners des Heiligen (Giussano) stützt, zeigt er deutlich genug, von welchem Geiste getrieben er seine Rezension verfasst hat. Dass ich daneben eine zeitgenössische lateinische Quelle in extenso unter den Beilagen (Nr. 4) abgedruckt habe, in welcher klar und deutlich mit nackten Worten zu lesen steht, der Kardinal sei mit dem Gubernator von Mailand in Streit geraten, weil er Leute haben wolle, durch die er Laien vor sein Tribunal schleppen könne, was aber der Statthalter nicht dulden wolle, erwähnt Mayer bezeichnenderweise nicht. Der Gubernator von Mailand und Carlo Borromeo haben jedenfalls unter immunità della chiesa nicht dasselbe verstanden, das ist klar, und dass ein Heiliger wie Carlo Borromeo in den Augen eines Giussano und Domherrn Mayer

immer recht gehabt haben muss, versteht sich ebenfalls von selbst. Deshalb ist jede Quelle, welche etwas anderes berichtet a priori eine falsche und lügnerische und braucht nicht gehört zu werden. Wo man eine unbequeme klare und deutliche Aussage im Indikativ hat, sucht man sie durch einen Konjuntiv oder Optativ zu entkräften und mit den unschuldigen Wörtchen: „es dürfte" oder „es könnte", oder dem kühnern „offenbar" zu entstellen.

Dass Geständnissen, welche auf der Folter gemacht werden, wenig Wert zuzumessen ist, ist klar; hingegen wirkt die sittliche Entrüstung, die Herr Mayer, wo es ihm passt, darüber zur Schau trägt, etwas komisch, da die von ihm so sehr in Schutz genommene Inquisition sich vorzüglich dieses heiligen Beweismittels bediente.

Was Mayer dem ihm unbequemen, aus der Vaticana in Rom stammenden Bericht des Canonico Modena, den ich seiner Wichtigkeit wegen in extenso als Beilage Nr. 5 abgedruckt habe, entgegenstellt, um ihn zu entkräften, geht über alle Begriffe einer auch bloss minim wissenschaftlichen Polemik. Wer mit solchen Mitteln sich um die offenbaren dokumentirten historischen Tatsachen herumwindet, wie Domherr Mayer, mit dem ist schlechterdings jede Auseinandersetzung umsonst. Sogar Berichte aus der Hand von Klerikern, Nuntien etc., deren Ächtheit ihm ihre Herkunft aus dem Vatikan sonst gut genug bestätigt, werden von ihm einfach als falsch und erlogen hingestellt, sobald sie mit seiner vorgefassten Ansicht nicht übereinstimmen. Es gibt kaum ein besseres Bild der Jesuitenlogik, als das, welches Mayer darbietet, indem er die ihm unliebsamen Quellen malträtirt, verdreht und verleugnet.

Den Abschnitt meiner Arbeit, der an Hand von Urkunden aus der Ambrosiana in Mailand das Wirken Borromeos im Misox behandelt, glaubt Mayer abzutun, indem er darauf hinweist, dass er schon „früher widerlegt worden sei". Er wärmt damit wieder eine Polemik auf, die vor zwei Jahren unvorsichtigerweise von ihm oder andern, anonymen Gesinnungsgenossen gegen mich vom Zaune gebrochen wurde, und die er besser verschwiegen hätte. Was damals von meinen anonymen Gegnern zur Verdeckung und Verdrehung des wahren Sachverhaltes aufgeboten wurde, spottet aller Beschreibung. Aus denselben Quellen, die jene nach der glücklichen Zurechtstutzung für ihre Zwecke gegen mich ins Feld zu führen wagten, haben sie z. B. erfahren müssen, dass Ketzerrichter und Inquisitoren in einer Person vereint vorkommen. Dass der Hexenprozess überhaupt die Domäne der mit der Verfolgung der Ketzer speziell betrauten Dominikanermönche war, war ihnen

natürlich auch zur Genüge bekannt, wurde aber wohlweislich verschwiegen. Dass sie das willenlose Opfer der Kirche, die auf kirchlichen Befehl handelnden weltlichen Gerichte, für die Verbrennung der Misoxer Hexen verantwortlich zu machen suchten, entsprach zwar ganz der römischen Praxis (denn „die Kirche trinkt ja kein Blut"), war aber eben so kläglich wie der schon einmal angedeutete erneuerte Vertuschungsversuch des Herrn Prof. Gisler. (Vide „Schweizer. Rundschau" 1903 Nr. 1.) Mit dem leichtfertigen Hinweise auf jene klägliche Mache hofft nun Herr Mayer meine Darstellung abzutun! Sint ut sunt! Difficile est satyram non scribere. Als ich damals (es handelte sich ausser um das Wirken des Cardinal Erzbischofs Carlo Borromeo im Misox, noch um die Jesuitenmoral des heiligen Liguori und Gury etc.) dem Herrn Redaktor, in dessen Blatt meine Gegner ihre anonymen, giftigen Pfeile gegen meine ihnen unliebsamen Erörterungen abschossen, zu liebe (als einem tüchtigen Historiker mussten ihm ihre aller historischen Wahrheit hohnsprechenden Erörterungen begreiflicherweise sehr unangenehm sein) meinerseits die Polemik abbrach, wozu ich gegenüber den feigen Ausflüchten und Verdrehungen meiner Gegner umsomehr berechtigt war, da habe ich zu Handen dieser ausdrücklich erklärt, dass ich gerne bereit sei, mit ihnen über die streitigen Punkte in irgend einer urteilsfähigen Gesellschaft zu disputiren. Damals hat sich aber Niemand gerührt, nicht einmal das Visir zu lüften haben die tapfern Ritter gewagt und nun nach zwei Jahren kann sich Domherr Mayer nicht enthalten, die alte Geschichte in der einseitigsten Weise einem Leserkreis wieder aufzuwärmen, der darüber gar kein Urteil haben kann, und zugleich dafür zu sorgen, dass dem Angerempelten jede Gelegenheit sich da zu wehren, wo er angegriffen wurde, genommen wird. Diese edle Tat sagt ohne Kommentar genug.

Zur Charakteristik, wie Mayer auch in der Kritik des vorhin genannten Abschnittes vorgeht, folgt hier ein kleines Beispiel. Er schreibt, für meine auf pag. 134 angeführte Behauptung betreffs Zeugenaussagen und Folterung führe ich keine Beweise an; sehr richtig! Auf derselben Seite zitire ich die Quelle nicht, weil ich sie auf der vorangehenden bereits genannt habe, was Mayer sehr gut weiss, aber im Hinblick auf den edlen Zweck seiner Kritik wohlweislich verschweigt.

Dass frühere Jahrhunderte mit voller Überzeugung an Hexen glaubten, war sehr natürlich, nachdem der „unfehlbare" Papst Innozenz VIII. ihnen durch seine Bulle summis desiderantes 1483 die kirchliche Sanktion erteilt und seine Nachfolger sie bestätigt hatten; dass später auch die protestantische Kirche Hexen ver-

brannte, ist nur zu beklagen, dass aber um die Wende des XIX. und XX. Jahrhunderts gebildete Priester und sogar solche, welche sich Historiker nennen, den Hexenglauben, den Döllinger mit Recht ein Danaergeschenk griechischen (und ich füge in concreto hinzu: germanischen) Wahnes genannt hat, zu rechtfertigen suchen ist im höchsten Grade betrübend. Die hat also all das entsetzliche Elend, das die Hexenprozesse heraufbeschworen haben, nicht bewegt und nichts gelehrt! Über Borromeos Stellung zu den Hexen auch ausserhalb der Mesolcina möge man Sylvains Histoire de Saint Charles Borromée und über den Zusammenhang der Ketzer und der Hexen die oben genannte Bulle Innozenz VIII. u. a. konsultiren, welche über die haeretica pravitas der Hexen und Ketzer jedem genügende Aufklärung geben, der sich noch nicht darüber klar geworden ist, wo die Hexereien und Ketzereien der verbrannten Misoxer sich trafen.

Im Weitern zitirt Mayer eine von mir gelegentlich bei Nennung der Opfer der Pariser Bluthochzeit hingeworfene Bemerkung folgenden Inhalts: „Janssen nennt sie nach seiner Art die internationale Revolutionspartei", und weil er gerne einen Anlass hätte, um zu zeigen, „wie C. C. mit Zitaten umgeht", sagt er: „Janssen nenne sie eine „politisch-militärische" Conspirationspartei." Sehr richtig! Das sagt Janssen auch, aber unter dem Namen der „internationalen Revolutionspartei" erscheinen sie nicht nur in der Überschrift des betreffenden Abschnittes, sondern auch in der Erzählung desselben. Dass es inhaltlich übrigens das nämliche ist und kein wissenschaftlicher Kritiker zu dergleichen Spitzfindigkeiten seine Zuflucht nehmen würde, kann Mayer nicht rühren.

Es scheint wirklich, dass dem verehrten Herrn Praelaten der Hass über das Ketzerbuch seine Augen oder seine Sinne ganz verdunkelt hat, denn sonst könnte er *mir* doch nicht „höhnische Bemerkungen in Verbindung mit der hl. Eucharistie auf Seite 116" zur Last legen, da ich auf Seite 116 weiter nichts finde als zwei Zitate, eines (die ganze Textseite ausfüllend) aus einem bischöflichen Visitationsbericht und das andere (in der Fussnote) aus Ruchat, histoire de la Ref. Suisse, aber auch nicht *ein* „höhnendes" Wort von mir.

Sollte wohl auch hier der Zweck das Mittel geheiligt haben? Nachdem man vor dem Ketzerbuch so sehr gewarnt hat, dass wohl kein „Gläubiger" mehr in dasselbe hineinzuschauen wagt, darf man ja keck alles behaupten. Wenns nur geglaubt wird! Und diese „Gläubigen" werden bekanntlich nie alle.

Indem Herr Mayer zum Schluss nicht umhin kann, auch

noch einen von mir in der „Neuen Zürcher Zeitung“ (Nr. 184 1902) publizirten Artikel über den „Veltliner Protestantenmord und die Hülfeleistung der Zürcher“ zu diskreditiren, wirft er mir vor, ich sei „überhaupt geneigt, den katholischen Orten die Bundestreue zu bestreiten.“ Er weiss aber nur zu gut, wie es sich mit dieser „Bundestreue“ verhält. Die ganze Politik der katholischen, von Rom aus geleiteten Orte seit der Reformation ist nur eine Kette von direkten oder indirekten Bundesbrüchen gegenüber den „Ketzern“: sie brachen in eklatanter Weise die geschworenen Bünde, als sie Zürich und Bern 1620 den Weg nach Rätien verlegten und mit Spanien und Österreich unter einer Decke steckten, sie brachen ihn Mühlhausen gegenüber, das sie Österreich in die Hände spielen, sie brachen ihn Bern gegenüber, indem sie die Waadt und Genf den Savoyern ausliefern wollten. Es ist hier nicht der Ort, näher auf diesen Gegenstand einzutreten; wer sich dafür interessirt, findet in Prof. Dr. Öchslis „Orte und Zugewandte“ (im Jahrbuch für schweizer. Geschichte 1888) oder in desselben Arbeit betr. den „Lausanner Vertrag“ (Hiltys polit. Jahrbuch 1899) hinreichende authentische Angaben zur Charakteristik der „Bundestreue“ der katholischen Orte.

Ich bin am Schlusse dieser mir aufgenötigten und sehr unliebsamen Polemik angelangt. Hätte man mir, wie ich erwarten zu dürfen glaubte, Gelegenheit gegeben, mich da zu verteidigen, wo ich angegriffen wurde, wäre meine Erwiderung kürzer ausgefallen. Für jede noch so gestrenge, aber loyale Kritik wäre ich Herrn Mayer wie jedem andern nur dankbar gewesen. Das ganze Machwerk seiner „Kritik“ hat mir übrigens besser als alle andern lobenden und anerkennenden Rezensionen meines „Borromeo“ bewiesen, dass meine Arbeit keine schlechte ist. Dass Herr Mayer mehr als ein Jahr brütete, um schliesslich doch nur ein faules Ei ans Tageslicht zu fördern, zeigt ebenso sehr den guten Willen, wie die Unmöglichkeit, meiner Arbeit bei den urteilsfähigen Leuten zu schaden. Um die Lorbeeren, die sich meine Gegner in der genannten Polemik zuteilten, hat sie wahrlich Niemand, der etwas weiss, beneidet. Ich konnte und kann angesichts ihrer Feigheit die persönlichen Angriffe ruhig ignoriren, da sie mich nicht treffen. Es gibt bekanntlich Leute, welche einen nicht beleidigen können. Dass es jedoch heute noch Leute gibt, welche die Wahrheit nicht sehen dürfen, ist nur betrübend. Eppur si muove! Wie die römische Politik, wenn auch erst nach langem, langem Widerstande endlich (A° 1822!) die Erlaubnis erteilen *musste*, an das von ihr bisher verketzerte, 2100 Jahre früher von den griechischen Gelehrten gelehrte heliozentrische System zu glauben, so

wird sie schliesslich (oder muss sie erst untergehen? „abwärts helfen ja alle Heiligen", wie der Volksmund sagt, nicht am wenigsten aber die H. H. Alphons und Ignatius mit ihren Affilierten) auch der freien Forschung und der historischen Wahrheit sich nicht mehr widersetzen können.

Was die alte, nunmehr durch Herrn Mayer wieder aufgewärmte Geschichte betrifft, so wiederhole ich auch hier mein vor bald zwei Jahren gemachtes Angebot, mit den anonymen Herren, sobald sie einen Namen haben wie andere Menschenkinder, coram publico über Inquisition und ihre Stellung zu Hexen und Ketzer, die Politik des Vaticans und der Päpste im Besonderen, die Politik der Churer Bischöfe und ihre Taten, die Entstehung und Nutzbarmachung der „heiligen" Dogmen, die Moraltheologien der Liguori, Gury etc. etc. an Hand von noch von mir aufzustellenden Thesen zu disputieren. Jeden andern Weg, den sie eingeschlagen, um auf die Sache zurückzukommen, nenne ich a priori ein Manifest ihrer Feigheit. In Bezug auf die Uebersetzung der lateinischen und anderer Werke, die Sie immer falsch finden, wenn sie Ihnen nicht passt, könnten wir es dann so machen, dass Sie (Einzahl oder Mehrzahl, wen's trifft, dem gilt's!) um ganz sicher zu sein, Ihr Handexemplar des Liguori etc. mitbringen, aus dem alsdann ein unparteiischer Philologe die betreffenden Stellen ins Deutsche übersetzen kann. Grösseres Entgegenkommen können Sie schlechterdings nicht erwarten. Oeffentliche Disputationen passen allerdings nicht mehr recht in unsere Zeit hinein, sie sind zu altmodisch, zu mittelalterlich, aber ein feiges Verkriechen hinter die Anonymität und die schützenden Mauern einer unnahbaren Presse ist noch viel mittelalterlicher. Vielleicht gäbe es dann dies und jenes Wort, das „man" in der Hitze des Kampfes abschoss, zurückzunehmen.

Zur Charakteristik der allgemeinen Situation lasse ich zum Schlusse dem katholischen Historiker und Professor Döllinger das Wort, der vor zwei Dezenien hierüber einem Pfarrer schrieb:

„Wie es jetzt, seit dem 18. Juli 1870, in der römischen Gemeinschaft aussieht, und was für die nächste Zeit zu erwarten ist, mögen Sie daraus ersehen, dass das Monströseste, was je auf dem Gebiete der theologischen Lehre vorgekommen, hat vollbracht werden können, ich meine die feierliche Proklamierung des Alfons Liguori zum doctor ecclesiae (Kirchenlehrer), also neben Augustinus, Ambrosius u. s. w. — des Mannes, dessen falsche Moral, verkehrter Marienkult, dessen beständiger Gebrauch der krassesten Fabeln und Fälschungen seine Schriften zu einem Magazin von Irrtümern und Lügen macht. Mir ist in der ganzen

Kirchengeschichte kein Beispiel einer so furchtbaren, so verderblichen Verwirrung bekannt. Und dazu schweigt alles, und in allen Seminarien wird die nachwachsende Generation des Klerus mit diesen Büchern des Liguori vergiftet . . . Was wir in diesem elenden Zustande tun können und tun sollen, ist: Zeugnis ablegen vor Gott und der Welt, der von uns erkannten Wahrheit die ihr gebührende Ehre zu geben. Der allgemeine Indifferentismus, die bloss auf die eigene Bequemlichkeit bedachte, stumpfsinnige Haltung des Klerus hat dieses Unheil des Vatikanums über uns gebracht."

Und nun, geehrter Herr Mayer, zu allerletzt noch ein Wort über meine Weltanschauung, die Sie so sehr zu verketzern suchen. Allerdings in Ihrem und der andern Seligkeitspächter Sinn bin ich ein „Ketzer" und dankbar rühme ich mich, in ihren Augen es zu sein. Ich scheue mich zwar, in Ihrer „unfehlbaren" Gegenwart über meine Weltanschauung mich auszusprechen. Was weiss einer, der sich im Besitz der „allein seligmachenden" Wahrheit wähnt, von einem Kampf um diejenige Wahrheit, um die er nie kämpfen durfte, und die er zum mindesten lächerlich, wenn nicht selbst ketzerisch findet? Es giebt kein besseres Mittel, die Nichtigkeit vieler, wenn nicht aller „unfehlbaren" Dogmen, einzusehen, als das, die Geschichte ihrer Entstehung und ihrer Zweckbestimmung zu studieren. Welch ein Abgrund tut sich einem da auf zwischen dem Christentum Christi und dem von den *„herrschenden"* Kirchen colportirten Simulacrum desselben! Was wäre Christus in den Augen seiner „unfehlbaren" Nachfolger, wenn er heute wiederkäme? Die Kirchen- und Ketzergeschichte lehrt es uns, und sie wird einst den Spätgeborenen erzählen von einer Zeit, da man im eitlen Wahne, „unfehlbar" zu sein sich berechtigt glaubte, alle diejenigen zu verfolgen, welche an seiner Hand nach Wahrheit suchten, und die im Gefühle, fehlbare Menschenkinder zu sein, das Streben nach der reinen Wahrheit für höher hielten, als den Besitz der unreinen dogmatischen Pseudowahrheit, welche nur dem Eigennutz, der Herrschsucht und der Selbstgerechtigkeit dient. Sie wird einst aber auch über die zu Gericht sitzen, welche gedankenlos oder aus Konvenienz und Feigheit mit den Wölfen heulen und im Bunde mit diesen über alle jene herfallen, welche nicht mit dem faulen Strome schwimmen, weil sie keine — „Leichname" sind.

Nachwort.

Nachdem ich drei Monate umsonst auf den mir vom Verlag der „Rundschau“ in Aussicht gestellten Brief der Redaktionskommission gewartet hatte, und inzwischen bereits ein neues Heft der „Schweizerischen Rundschau“ erschienen war, musste ich leider vernehmen, dass von den Leuten, deren Gewährung einer Richtigstellung des Mayer'schen Artikels ich vergeblich entgegensah, ausgestreut wurde, ich hätte von dem mir eingeräumten Rechte, eine Erwiderung in die Rundschau zu schreiben, keinen Gebrauch zu machen gewagt und damit selbst die Richtigkeit der Mayer'schen Kritik und die Unzuverlässigkeit meines Buches eingestanden. Ich habe daraufhin die Herren sofort auf ihren „Irrtum“ aufmerksam machen lassen und erklärt, dass ich von dem mir freundlichst zur Verfügung gestellten Raume in der „Schweiz. Rundschau“ zu einer Entgegnung keine Kunde erhalten habe und dass ihr Frohlocken über meine selbst eingestandene Niederlage etwas verfrüht sei. Inzwischen ist nun abermals eine Woche verstrichen, ohne dass mein Warten auf den zu erhaltenden Brief mit Erfolg gekrönt worden wäre. Wie unzuverlässig doch auf einmal die eidgen. Post geworden ist! Ich habe auf dieses hin nicht mehr gezögert, den mir gütigst zur Verfügung gestellten Raum in der „Theologischen Zeitschrift“ für eine Entgegnung zu benutzen.

II. Nachwort.

Nachdem die voranstehende Erwiderung bereits an die „Theologische“ Zeitschrift zum Druck übergeben worden war und ich hievon zu Handen der Redaktoren der „Rundschau“ Kenntnis gegeben hatte, erhielt ich von Herrn Prof. Gisler nachträglich ein Schreiben, worin er sich bereit erklärte, unter gewissen Bedingungen eine Erwiderung in die „Rundschau“ aufzunehmen. Ich konnte aber meine bereits an die Theologische Zeitschrift abgegangene „Kritik einer unfehlbaren Kritik“ nicht mehr zurücknehmen und so erscheint sie nun, vorderhand nur vor einem kleinen Kreise von Lesern, Fachleuten und direkt Interessirten. Das Vorgehen meiner Gegner wird entscheiden, ob sie auch weiter hinausdringt.

Der Mayer'sche Artikel in der „Rundschau“ hat übrigens schon seine erhofften Früchte gebracht, indem der „San Benhardino“, das bekannte Misoxer Hetzblättchen, auf Grund desselben mir und meinem „Borromeo“ in seiner Weise zwei Leitartikel widmete. Es wird natürlich niemand, der diesen Bernhardiner kennt,

mir zumuten, dass ich mich mit ihm auseinandersetze. Aufrichtig leid aber tut es mir, den Domherrn Mayer in dieser Gesellschaft zu finden.

Zum Schlusse führe ich noch ein mir jüngst zugekommenes Urteil über meine Arbeit an, das auch Herrn Mayer veranlassen dürfte, zu wünschen, dass seine „Kritik" ungeschrieben geblieben wäre, denn auch sie sagt so ziemlich das Gegenteil von dem, was er zu sagen sich getrieben fühlte.

Die in Bruxelles erscheinenden, von Jesuiten redigirten Analecta Bollandiana (Excerptum ex tomo XXII.) sogar können nicht umhin, am Ende einer längern Rezension zu schreiben ... le mémoire de M. Camenisch annonce une recrue sérieuse pour les études historiques. Connaissant bien la Suisse du XVI^e^ siècle, il a tâché de replacer dans le mouvement des événements publics de l'époque la part prise par S. Charles Borromée à la répression du protestantisme et à la sauvegarde de la foi catholique dans la Valteline. C'ést là le principal mérite de la nouvelle esquisse du grand cardinal.

Merkwürdig, dass im Gegensatz zu den vielen Gelehrten, welche meine Arbeit rezensirten, Domherr Mayer der einzige „Gelehrte" ist, der herausgefunden hat, dass sie „ein durch und durch falsches Bild gibt."

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem.

Die Direktoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft hatten in ihrer Sitzung vom 22. Oktober 1902 die zwei vor dem 1. Januar d. J. bei ihnen eingegangenen Abhandlungen über *Komposition und Ursprung des vierten Evangeliums* zu beurteilen, konnten aber weder der holländischen Arbeit (unter dem Motto: *ὃ ἔχω τοῦτο δίδωμι*) noch der deutschen (unter dem Motto; „Könnte ich einst" etc.) den Preis zuerkennen.

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1904 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Hat man Grund anzunehmen, dass die Mithras-Mysterien in ihrer Verbreitung von Kleinasien nach dem Westen Einfluss geübt haben auf die altchristlichen Legenden, Vorstellungen und Gebräuche? Wird dies verneint, wie hat man dann die Verwandschaft zu erklären?"

Als neue Preisfragen werden angeboten:

1. Um beantwertet zu werden vor dem 1. Januar 1904:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die Absolutheit des Christentums in Zusammenhang mit seinem historischen Charakter, speziell mit Rücksicht auf die durch *Tröltsch* angeregte Diskussion."

2. Um beantwortet zu werden vor dem 1. Januar 1905:

„Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluss haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt und wie ist es zu erklären, dass diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Die Antworten müssen nebst einem versiegelton Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „*Fundatiehuis* van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem."

Bücherschau.

Von dem bei *J. C. B. Mohr* (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig erschienenen „Grundriss der Theologischen Wissenschaften" sind weiter zu anzuzeigen:

Jülicher, D. Ad.: **Einleitung in das Neue Testament.** 504 S. gr. 8°, broch. 8 Mk., geb. 9 Mk. 3. u. 4. Aufl. 1900.

Nach einer gedrängten Übersicht über Begriff und Gliederung der Disziplin und die Literatur derselben wird in einem ersten Teil die Geschichte der einzelnen neutestamentlichen Schriften behandelt und zwar zunächst der ächten Paulusbriefe, dann der pseudopaulinischen Briefe, der katholischen Briefe und der apokalyptischen Literatur im neuen Testament. Es folgt die Behandlung der geschichtlichen Bücher, Evangelien und Apostelgeschichte. In einem 2. und 3. Teil wird die Geschichte des neutestamentlichen Kanons und Textes gegeben, die der Verfasser etwas ausführlicher behandelte. „Ich möchte", sagt er hierüber, „bei diesen Abschnitten am wenigsten mit den Zeilen markten, weil sie in der Regel zu gering geschätzt werden, der Einblick in dieses Werden aber vor anderem geeignet ist, eine gesunde Auffassung theologischer Fragen herbeizuführen." Der Holtzmann'schen Einleitung, die für eingehende Studien unentbehrlich bleiben werde, Konkurrenz zu machen, liegt nicht in der Absicht des Verfassers, eher vielleicht, mit diesem Buch eine Einleitung zu Holtzmann — und Weizsäcker — zu liefern.

Der 1. und 2. Auflage gegenüber ist diese 3. und 4. um 100 Seiten gewachsen, die hauptsächlich dem 1. Teil zu gute kommen. „Zu Lesern", sagt der Verfasser, kann ich mir nur Menschen wünschen, die eine streng geschichtliche Behandlung der neutestamentlichen Wissenschaft als berechtigt anerkennen; dies vorausgesetzt, ist eine besondere theologische Fachbildung nicht vonnöten; ich hoffe vielmehr einem zweifellosen Bedürfnisse ausserordentlicher Kreise von höherer Bildung entgegenzukommen, wenn ich in möglichst einfacher und auf die Hauptsachen sich beschränkender Darstellung die Geschichte des Neuen Testamentes von seinen Ursprüngen an erzähle."

Kaftan, J., **Dogmatik**, 656 S. gr. 8°, br. Mk. 9. —, geb. Mk. 10. —. 3. Aufl.

Die 3. Auflage ist gegenüber der 1. und 2. unwesentlich vermindert. Der Verfasser sagt hierüber: In seiner ersten Form war das Buch das Resultat einer mehr als zwanzigjährigen Arbeit an der Sache; es wird daher verständlich sein, dass ich nach vier Jahren nicht viel daran zu ändern gefunden habe. In den Prolegomena handelt das Buch von der heil. Schrift, dem kirchlichen Bekenntnis und der Aufgabe der Dogmatik. Dann folgen die sieben Lehrstücke über Gott, die Welt, der Mensch in seiner Sünde, Jesus Christus, die Kirche und die Gnadenmittel, vom Glauben, von der christlichen Hoffnung. Die 72 Paragraphen sind in Fettschrift gehalten und gestatten so eine leichte Orientirung neben den reichen Ausführungen, wie sie dann in den an die Paragraphen sich anschliessenden Abschnitten gegeben werden. Ein Abdruck der letzten Seite dieses Werkes, den wir probeweise hier einstellen wollten, hat sich auf S. 243 des letzten Jahrganges dieser Zeitschrift irrtümlich eingeschoben.

Loofs, D. F., **Symbolik oder christliche Konfessionskunde.** S. 430. gr. 8°. Mk. 6. 60, geb. M. 7. 60. 1902. Erster Band.

Das Buch gibt in einem 1. Teil eine geschichtliche und methodologische Einleitung, und behandelt auch das altkirchliche Taufsymbol in Übersicht, in einem 2. Teil die darstellende Symbolik der orientalischen Kirchen, des abendländischen Katholizismus und der römisch-katholischen Kirche. Auch dieses Werk liest sich angenehm, obgleich ihm die in Anmerkungen beigefügten Quellenangaben einen über die blosse Grundrissform hinausgehenden wissenschaftlichen Charakter verleihen. Dass dasselbe nicht schon vor mehreren Jahren herauskam, wie der Verfasser beabsichtigte, erklärt er damit, es seien unter der Zeit noch eine Reihe trefflicher Werke erschienen, die er nicht gerne unberücksichtigt liess, so Kattenbusch's Konfessionskunde, dessen grosses Werk über das apostolische Symbol u. a. m. Auch dieses Buch wird nicht bloss studentische Leser finden; denn es dürfte sich nicht leicht in einem andern auf so knappem Raume eine gleich übersichtliche und lesbare Darstellung der schwierigen Materie der Symbolik vorliegen wie eben hier.

Hermann, D. W., **Ethik**, 2. Aufl. 204 S. gr. 8°. M. 3. 60, geb. M. 4. 60.

Natürliches Leben und sittliches Denken wird im 1. Teil dieses Buches behandelt und zwar in einem 1. Kapitel der Gedanke einer vollkommenen Gestaltung des menschlichen Lebens durch den Naturtrieb, in einem 2. Kapitel das sittliche Denken in seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Ein zweiter Teil des Buches handelt vom christlich-sitilichen Leben, von Wiedergeburt und Belehrung als der Entstehung desselben, und vom Dienste Gottes in den natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften, sowie von der Umwandlung des Christen im Dienste Gottes, d. h. von der Entfaltung des christlich-sittlichen Lebens.

Verfasser fasst seine Aufgabe enger und weiter als Schleiermacher, dem im Grossen und Ganzen die Ethik des letzten Menschenalters folgte. Eine Stelle aus dem Vorwort der 1. Auflage mag als charakteristisch hier beigefügt werden: „Nur eine Sittlichkeit, die auf selbständiger Erkenntnis beruht und deshalb nichts weiter sein will als Dienst an der Gemeinschaft, also Selbst-

verleugnung, bringt die Menschen in die innere Verfassung, in der sie verstehen können, dass die Erscheinung Jesu Christi in dieser Welt, ihr Zusammentreffen mit ihm eine Erlösung ist.“ Man legt dieses Buch, nicht ohne viel Gewinn aus der Hand.

Achelis, Dr. E. Chr., **Praktische Theologie.** 299 S, gr. 8°. 2. Aufl. (Seither erschien auch die 3. Aufl.) 1896.

Das geistliche Amt und die übrigen kirchlichen Ämter werden eingangs betrachtet. Dann folgen Katechetik, Homiletik und Poimenik als die Lehre von der Betätigung der Heiligkeit der Kirche. Von der Betätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder den feststehenden Formen des Kultus wird in der Liturgik und in dem Kapitel über Gemeindegottesdienst gehandelt, und weiter noch ein reicher Stoff zusammengruppirt in einem Abschnitt über die „Lehre von den freien Vereinigungen im Interesse der Heiligkeit (Innere Mission), der Einheitlichkeit (Gustav-Adolf-Verein, Evangel. Bund) und der Allgemeinheit (Heiden- und Juden-Mission) der Kirche.“ Ein Schlussteil behandelt das Kirchenregiment oder die Kybernetik. Der Verfasser spricht die Erwartung aus, „es werde dieses Handbuch in seinem Teile dazu mitwirken, dass einerseits der prinziplose und nicht selten ziellose Praktizismus, anderseits das vage Experimentiren im Dienste an der Kirche und Gemeinde einem geradsinnigen Handeln weichen, das seines Grundes und seines Zieles sich klar bewusst ist.“ Vielleicht darf Achelis ausserdem hoffen, dass gerade durch diesen Abriss der eine oder andere Leser veranlasst werden wird, auch sein zweibändiges Lehrbuch über „Praktische Theologie“, welches diesem Abriss zu Grunde liegt, etwas näher anzusehen.

In seinem bei Schwetschke und Sohn, Berlin, separat (29 S., gr. 8°, 50 Pf.) erschienenen Referat auf dem 20. deutschen Protestantentage in Hamburg: **Der gegenwärtige Stand der kirchlichen Gemeindeorganisation** will *F. Rohde*, Pfarrer in Karlsruhe, zeigen, wie die von Dr. Sulze angeregte Frage marschirt. Es ist ihm hiezu aus zirka 100 Städten Material zugegangen. Die Übersicht ist knapp und lehrreich. Gelegentliche kritische Bemerkungen, wie z. B. die: „Die Amtswoche ist nichts als eine Arbeitsteilung der Geistlichen nach rein mechanischen Gesichtspunkten“ nehmen wir gerne mit.

Die Wartburg, das Organ der Los von Rom-Bewegung, hat ihren zweiten Jahrgang begonnen.

Das Blatt stellte sich die Aufgabe, das deutsche Volk und die Regierungen auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die durch den Ultramontanismus erwächst. Sie zeigt Mittel und Wege, wie diese unheilvolle Macht wirksam zu bekämpfen ist und hat in der kurzen Zeit ihres Bestehens rasch eine grosse Verbreitung erlangt. In allen evangelischen Tages-Fragen hat die Wartburg sofort energisch Stellung genommen. Dass sie nicht verhetzend, sondern versöhnend wirkt, geht daraus hervor, dass sie nicht nur von Protestanten, sondern auch von vielen Katholiken gerne gelesen wird. Der Preis beträgt im Vierteljahr nur eine Mark.

Ueber den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher.

Von V. D. M. *Paul Häberlin* in Basel.

(Fortsetzung.)

Das dem Wissen (als Begriff resp. Urteil) im Sein Entsprechende.

a) Das dem Begriff Entsprechende.

Wenn ein Wissen unter der Form des *Begriffs* vorhanden ist, so entspricht also dem Begriffe etwas im Sein, und da gerade das Wesen des begrifflichen Wissens (§ 180) im Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem besteht, so muss dieser Gegensatz auch in dem ihm entsprechenden Sein vorkommen. So Schleiermachers „Realismus der *Begriffe*". „Wie (§ 181) der niedere Begriff im höheren seiner *Möglichkeit* nach gegründet ist und in der Manigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein *produktives* Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist: so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes und seiner *Möglichkeit* nach nur im höhern gegründet; und das höhere ist der *produktive Grund* oder die *Kraft* zu einer Mehrheit der Erscheinungen." — Das ist deutlich gesprochen und kennzeichnet in aller Kürze den Standpunkt Schleiermachers! — Das Verhältnis des höheren zum niedern Begriff wiederholt sich also auf der Seite des Seins als dasjenige von *Kraft und Erscheinung*. Alles Niedere ist das *Produkt* des höhern, die Art das *Produkt* der übergeordneten Gattung. Die Ansicht ist ja nicht neu in der Geschichte! — Dem höchsten Begriff oder der obern Begriffsgrenze entspricht also auf der Seite des Realen eine höchste Gattung oder, da die Gattung stets produktiv gedacht wird, die *höchste Kraft*, die nicht wieder die blosse Erscheinnng einer noch höhern ist. Diese höchste Kraft umfasst zwar alles *reale* Sein; aber das Absolute ist sie trotzdem nicht; denn sie schliesst doch noch nicht schlechthin *alles* ein. Vielmehr ist sie bloss die Idee der Gesamtheit alles Seins, sofern dieses *Objekt*, dem Denken entgegengesetzt, ist. Also auch in der höchsten Kraft ist, wie im höchsten Begriff, der Gegensatz noch nicht aufgehoben, der durch die Begriffe „Objekt und Subjekt", oder, was dem Wesen nach nicht verschieden ist, durch „Real und Ideal" bezeichnet ist. („Real" ist ja das Prinzip der organischen Funktion, und nur durch diese ist uns das Sein, als Objekt, vermittelt).

b) Das dem Urteil Entsprechende.

Wir tun hier sicher Schleiermacher selber einen Dienst, wenn wir seine vorübergehende Inkonsequenz in dem berüchtigten

§ 183 gar nicht weiter beachten, wo er einmal die obere Begriffsgrenze „Gottheit“ nennt und sodann den für sein ganzes Gebäude notwendigen Parallelismus zwischen höchster Kraft und höchstem Begriff zu leugnen scheint. Wenn keine Verstümmelung oder kein Schreibfehler vorliegt, so hätten wir hier einen Fall, wo Schleiermacher einmal das Absolute nicht mit der Gottheit identifizirt. Das erstere wäre aber die wahrscheinlichste Lösung.

Was entspricht im Sein dem als Urteil gegebenen Wissen? Nicht die „Gegenstände“, wie sie dem *begrifflichen* Denken entsprechen, sondern die „Tatsachen“ oder Zustände, das veränderliche und bewegte Sein gewissermassen, das natürlich in seiner Gesamtheit von der Gesamtheit des gegenständlichen Seins nicht inhaltlich verschieden ist; dasselbe Sein kann vielmehr als Begriff *oder* als Urteil reproduzirt werden. Weil im Urteil eine Beziehung eines Subjekts auf sein Prädikat ausgedrückt ist (§ 193 2), so ist also „das dem Urteil entsprechende Sein das *Zusammensein* der Dinge, vermöge dessen jedes im andern ist und sowohl in ihm hervorbringt als von ihm leidet,“ also das Sein, sofern es Wechselwirkung ist. Das Subjekt des Urteils, als Sein gedacht, steht in Wechselwirkung mit seinen Prädikaten; das *höchste* Subjekt aber, die obere Urteilsgrenze, *hat* gar keine Prädikate mehr, da von ihm nichts mehr ausgesagt werden kann, was nicht in seinem Begriff schon enthalten wäre. Folglich kann auch das ihm entsprechende Sein mit nichts mehr in *Wechselwirkung* stehen, da es alles unter sich beschliesst, sondern sein Verhältnis zu allem andern muss ein rein *einseitiges* sein, und also ist das dem „höchsten Subjekt“ im Sein Entsprechende nichts anderes als die *„höchste Ursache“*, die übrigens mit der „höchsten Kraft“ (Gattung) ebenso zusammenfällt wie das „höchste Subjekt“ mit dem „höchsten Begriff“. Eben deshalb ist aber auch in ihm das Absolute nicht gefunden, denn auch es hat nicht den Gegensatz von Denken und Sein, von Ideal und Real, von Subjekt und Objekt überwunden, sondern steht, vom Denken getrennt, wenn auch mit ihm korrespondirend, auf der andern Seite des grossen Grabens.

Also durch das Zusammenfallen der obern Grenzen des Begriffs und des Urteils ist wohl die Einheit des Wissens, durch dasjenige der obern Grenzen des gegenständlichen und des zuständlichen Seins (mit dem Begriff resp. dem Urteil korrespondirend) die Einheit des objektiven Seins ausgedrückt. Aber keine dieser Ideen kann dem Absoluten gleichgesetzt werden; denn sie bilden noch einen Gegensatz, eben den von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Ideal und Real. Und wir würden also, wie früher bei der Untersuchung der Möglichkeit eines Wissens *über-*

haupt, das Absolute nur ausdrücken können als höhere Einheit dieser Gegensätze, als Einheit von Denken und Sein und somit als transzendentalen Grund der Möglichkeit alles Wissens, das ja eben eine Übereinstimmung von Denken und Sein bedeutet.

B. Das Wollen.

Soweit kommen wir durch die Untersuchung des *Wissens.* Nun existirt aber zwischen diesen Gegensätzen, sagen wir zwischen Denken und Sein, noch eine andere Beziehung als die im *Wissen* gegebene und durch seinen transzendentalen Grund „garantirte" Übereinstimmung. Im Wissen verhält sich nämlich das Subjekt insofern passiv gegenüber dem Objekt, als es von diesem affizirt wird und erst auf diese Affektionen hin mit der intellektuellen Funktion reagirt. (Vgl. Jonas [Dial.] Beilage C, XLVI—XLVIII, E, XLII ff.) Im *Wollen* dagegen findet das Umgekehrte statt: Das *Denken,* also die Aktivität des Subjekts, ist das Erste, und das Sein erfährt eine Umbildung eben durch das denkende Subjekt. Man sieht, was Schleiermacher unter „Wollen" versteht, nämlich eben das Zwecksetzen, das intellektuelle Vorbilden einer gewünschten Veränderung im Sein, dem dann die „Spontaneität" des Subjekts Realität zu verschaffen sucht. Schleiermacher nennt es selber gelegentlich (Anm. zu E, XLIV) „das *Denken,* welches dem Handeln zu Grunde liegt"; es ist also nicht etwa mit „Wille" zu verwechseln, sondern ist ein rein intellektueller Vorgang wie das Wissen auch, nur eben mit dem Unterschied, dass es nicht wie dieses einen vorhandenen Zustand des Seins abbildet, sondern einen gewünschten antizipirt. — Soll nun dies Wollen nicht ein leeres Phantasiren sein, so ist klar, dass der vorgestellte Inhalt insofern mit dem Sein übereinstimmen muss, als in diesem die gedachte Veränderung realiter herbeigeführt werden *kann;* erst dann ist also das Wollen ein eigentliches, wenn es auch ausgeführt werden kann oder könnte, d. h. wenn in ihm die Möglichkeit liegt, dass das Sein wirklich mit dem antizipirenden Denken Eins sein kann. — Wie beim Wissen[1]) fragen wir hier: *Gibt* es überhaupt ein solches Wollen, in welchem eine Übereinstimmung von Denken und Sein liegt? Wie beim Wissen lautet auch hier die Antwort: Das ist Sache der Gesinnung, resp. der Überzeugung. Nun *habe* ich bei meinem Handeln zumeist die Überzeugung, dass das Gewollte möglich ist, sonst würde ich ja nicht so handeln.

[1]) Der Parallelismus mit der Untersuchung des Wissens geht noch weiter, indem Schleiermacher auch beim Wollen die *beiden* Kriterien aufstellt: 1. Allgemeingültigkeit und 2. Übereinstimmung mit dem Sein. Wir brauchen aber für uns nur das zweite.

Soll nun dieses Überzeugungsgefühl nicht täuschen, wenigstens nicht immer, m. a. W. gibt es ein Wollen, das wirklich ausführbar ist und somit das Sein dem vorhergehenden Denken gleich macht, so muss eine bestimmte Beziehung, eine höhere Einheit zwischen Denken und Sein existiren, die sich eben darin zeigt, dass beide im Wollen Eins werden *können*. Diese höhere Einheit, welche die Möglichkeit eigentlichen, ausführbaren Wollens garantirt, ist also der *transzendentale Grund des Wollens* — transzendental deshalb, weil er im Wollen und im Wissen selber nicht als solcher erfahrbar gegeben ist, sondern nur mit der spekulativen Phantasie geahnt werden kann.

Im „transzendentalen Grunde des Wollens" (sollte deutlicher heissen: — „der *Möglichkeit* des *eigentlichen*, reellen Wollens") ist also eine Einheit von Denken und Sein gesetzt, ganz ebenso wie im „transzendentalen Grunde des Wissens", die wir damals (auf Seite 21) „Idee des Seins" nannten. — Nun könnte also Einer sagen: Wenn Ihr zwei *verschiedene* Einheiten des höchsten Gegensatzes habt, so ist klar, dass keine von beiden dem Absoluten entsprechen kann. — Aber, sagt Schleiermacher, es *sind* ja gar nicht *verschiedene* Einheiten, sondern sie fallen vollständig zusammen und sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für denselben Inhalt, eben für die Einheit von Denken und Sein, Subjekt und Objekt, Ideal und Real, und eben das, was beide auf ihre Weise ausdrücken, ist *das Absolute*, über dem wir uns schlechterdings nichts mehr denken können.

Das Absolute ist uns also auf zwiefache Weise gegeben, einmal in der Tatsache des reellen Wissens, und sodann in der Tatsache des reellen Wollens. Diese „Tatsachen" basiren aber in letzter Linie auf „der *Gesinnung*", auf dem *„Überzeugungsgefühl"*, worauf wir ja hingewiesen haben. Wer nicht überzeugt ist, dass ein Wissen und ein Wollen möglich sind, denen das Sein genau entspricht resp. entsprechen kann, dem wird man's nicht andemonstriren können. Somit ist uns das Absolute in letzter Linie nur im Überzeugungsgefühl gegeben, sei es nun im „theoretischen", welches die Möglichkeit des Wissens bejaht, oder im „praktischen", welches diejenige des eigentlichen Wollens empfindet. Beide „Überzeugungsgefühle" sind ja nur logisch verschieden, und sagen im Grunde dasselbe aus, nämlich eben die Einheit vom Denken und Sein, und sind nichts anderes als die Formen des Glaubens an diese Einheit, *des Glaubens an's Absolute*. Dieses war uns im Wissen, in der eigentlichen objektiven Erfahrung nicht zu erreichen, weil es transzendent ist, eine blosse Idee, der wir uns nur annähern können. Wir konnten wohl die

Richtung angeben, in der sie, diese Idee, liegen muss, nämlich jenseits von Ideal und Real, von Subjekt und Objekt, von den „obern Grenzen" des Denkens und des Seins. Aber die *„Gewissheit"* des Absoluten haben wir allein durch das Überzeugungsgefühl. Erkennen konnten wir es nur negativ, indem wir angaben, was es *nicht* ist; *dass* es aber ist, und dass es das *Absolute*, die Einheit aller Gegensätze, ist, das sagt uns das Überzeugungsgefühl, das nicht Sache des Denkens, sondern eben „der Gesinnung", des *Gefühls*, ist. Ergo: *das Absolute ist uns nur im Gefühl gegeben.* — Wohlverstanden: so müsste Schleiermacher konsequenterweise sagen, wenn er je dazu gekommen wäre, diese Partie der Dialektik reinlich durchzuarbeiten. Nirgends so sehr wie hier fällt einem das Suchen nach der besten Fassung dessen auf, was er sagen will, nämlich eben dass das Absolute dem Denken nur formaliter, dem Gefühl aber wirklich und wesentlich zugänglich sei. — Er bemüht sich zu diesem Zwecke, psychologisch die Einheit von Denken und Wollen im Gefühl nachzuweisen: Das Gefühl sei der Endpunkt des Denkens und zugleich der Ausgangspunkt des Wollens (§ 215), die Indifferenz beider, — Gedanken, die ja ihre Bedeutung haben, die aber wegen ihres plötzlichen Übergehens aus dem Metaphysischen in's Psychologische in den Gang der Dialektik nicht recht hineinpassen. Dasselbe lässt sich von der an sich sehr interessanten und für unser Thema wichtigen Bemerkung sagen, dass jene Indifferenz von Denken und Wollen im Gefühl stets nur eine relative sei, die bald mehr die Farbe des Wollens, bald mehr die des Wissens durchschimmern lasse, so dass wir also auch im Gefühl das Absolute nie rein als solches, sondern immer in der einen oder andern besondern Äusserungsweise oder Gestalt hätten. Näher würde das heissen: Wir haben im Gefühl das Absolute jeweils nur in einer einzelnen Erscheinung, als eine *bestimmte* Überzeugung, die auf einen einzelnen gerade vor uns liegenden Fall geht, also nie das *ganze* Absolute; und noch dazu ist unser Überzeugungsgefühl bald mehr auf Seite des Wollens, bald mehr auf der des Wissens, bald mehr praktisches, bald mehr theoretisches, je nach dem Fall eben, auf den es sich bezieht.

Wir haben mit Schleiermacher versucht, dem Absoluten erkenntnismässig nahe zu kommen. Wir konnten aber nur feststellen, dass es jenseits der Grenzen unsres Erkennens liegt und dass es allein im Gefühl gegeben ist. Daraus und aus dem, was, wie wir sahen, das Absolute *nicht* ist, ergibt sich nun:

2. Das Wesen des Absoluten oder die spekulative Gottesidee bei Schleiermacher.

a) Die Unkennbarkeit Gottes.

Das erste und wesentliche Merkmal des Absoluten ist seine Unerkennbarkeit. Wir mochten auf diesem oder jenem Wege im Gebiete des Wissens ihm nahe zu kommen versuchen: stets kamen wir an eine Grenze des Wissens, ohne Gott selber (so wollen wir das Absolute mit Schleiermacher von nun an nennen) gefunden zu haben. Wir können nur ahnen, dass ein Absolutes unserm Wissen und Wollen zugrunde liegt, resp. beide erst möglich macht; aber wir können es nicht aufzeigen, nicht wahrnehmen oder in Begriffe und Urteile fassen — und darin besteht doch alles Wissen. Gott ist eben eine „Idee", ist transzendent; deshalb gibt es auch im strengen Sinn keine Gottesbeweise. — Schleiermacher hat den Kantischen Kritizismus tief in sich aufgenommen; aber man würde irren, wollte man dies Ablehnen der Erkennbarkeit Gottes *allein* dem Kritizismus zuschreiben. Hand in Hand mit diesem geht vielmehr Schleiermachers religiöser Mystizismus, der das Interesse hat, seinen Gott fernab zu rücken von allem profanen Erkennen und ihn nur im intuitiven, gefühlsmässigen Erleben sich offenbaren zu lassen. Alles Denken führt nur in die Vorhöfe des Heiligtums, wo Gott noch nicht ist, wenn man auch schon seine Nähe ahnen mag; ins Allerheiligste dringt nur ein, wem es gegeben ist, die Gottheit innerlich, reflexionslos, in andächtiger Versenkung zu erleben. Wer Schleiermachers Erkenntnislehre studirt hat, der weiss auch, wie töricht es ist, Schleiermachers „Absolutes" einfach mit der Totalität der Kantischen „Dinge an sich" zu identifiziren. Vielmehr zeigt sich gerade hier, trotz der Verwandtschaft, ein charakteristischer Gegensatz zwischen beiden Denkern, dem wir nur an diesem Orte nicht weiter nachgehen könnnen.

Die Unerkennbarkeit Gottes im allgemeinen ist uns schon bei der ersten Untersuchung des Wissens klar geworden, als wir zur „*Idee* des Seins" unsre Zuflucht nehmen mussten. Im besondren wird sie dann begründet durch das nähere Eingehen auf die beiden *Formen* des Wissens, Begriff und Urteil, und das ihnen im Sein Entsprechende. Gehören nämlich schon die „obern Grenzen" von Begriff und Urteil, der höchste Begriff und das höchste Subjekt, nicht mehr dem Gebiete des Wissens an, so natürlich noch weniger das Absolute, dessen eine, ideale Seite jene beiden in ihrer Übereinstimmung darstellen. Nicht anders ist es mit dem diesen obern Grenzen entsprechenden Sein: schon

als solche Grenzen nicht mehr dem Wissen zugänglich, sind sie noch dem Absoluten untergeordnet als dessen reale Offenbarungsweisen (S. V. V.). Daraus übrigens, dass das Absolute nicht gleich gedacht wird diesen obern Seinsgrenzen — der höchsten Kraft und der höchsten Ursache — ergibt sich, was der Gott Schleiermachers *nicht* ist, und damit zugleich der Gegensatz zu andern, geläufigen Gottesvorstellungen (§ 183). Einmal ist also nach Schleiermacher Gott nicht zu identifiziren mit der „höchsten Kraft" (= „höchsten Gattung"). Damit ist der Gottesbegriff des gewöhnlichen *Pantheismus* als falsch, jedenfalls als nicht dem Schleiermacher'schen entsprechend, hingestellt. Fasst man nämlich Gott als höchste Kraft, so ist das zwar auch ein transzendenter Gottesbegriff, weil die höchste Kraft nicht mehr dem wissbaren Sein angehört; aber sie ist doch noch etwas relativ Niedriges, weil sie nur die eine Seite des Gegensatzes darstellt, dessen andre Seite im Idealen liegt (höchster Begriff = höchstes Subjekt). Gott wäre also dann nichts andres als die Totalität des *realen* Seins, als Einheit gedacht, und würde nur Objektives in sich begreifen, nicht aber das denkende Subjekt selber. Das wäre aber eine unwürdige Vorstellung von Gott. — Auch nicht bloss als oberste Ursache, die ja mit der höchsten Kraft zusammenfällt, darf Gott gedacht werden. Denn auch dann umfasste er ja nur das reale, objektive Sein, für dessen Einheit ja jene „höchste Ursache" ein Ausdruck ist, und sein Wesen ginge auf in der Totalität alles ursächlichen Geschehens in der Welt des objektiven, realen Seins, und wieder wäre das Subjekt in ihm nicht inbegriffen. Damit fallen die Vorstellungen dahin, die Gott entweder als *Schicksal* oder als *Vorsehung* fassen (§ 202); denn beide Vorstellungen vindiziren der Gottheit bloss die „Totalität aller Causalverhältnisse", die im erstern Falle als bewusstlos, im zweiten dagegen als bewusst gedacht wird. Der Gott Schleiermachers ist nicht das dem Subjekt gegenüberstehende, als Totalität von allen Causalverhältnissen gedachte, objektive Sein, sondern er steht über beiden, indem er Subjekt und Objekt umfasst.

b) Gott als die absolute Identität des höchsten Gegensatzes und somit alles Seins.

So ist also Gott die absolut höchste Einheit[1]); denn Real und Ideal, Objekt und Subjekt, sind schlechthin die höchsten Gegensätze, weil es ausser Subjekt und Objekt nichts gibt. Mit

[1]) „Das Resultat einer *chemischen Mischung (!)* des Idealen und Realen" nennt *Bender* (Dissert. v. 1868, S. 23) diese Einheit bei Schl.! Man weiss nicht, wem in diesem Satz grössere Gewalt angetan wird, der Chemie oder Schl.

diesem höchsten Gegensatz beschliesst aber das Absolute natürlich auch alle andern, untergeordneteren Gegensätze in sich und ist somit die Einheit des Seins schlechthin („Sein" hier nicht gedacht als *objektives, reales* Sein, welchem ja noch das Denken entgegengesetzt wäre, sondern als Existirendes überhaupt, sowohl Ideales als auch Reales). Das ist das einzige, was wir von ihm eigentlich aussagen können, und auch das liegt ja im „Begriff" des Absoluten schon drin.

c) Gott und Welt.

Weitere, naturgemäss aber nur negative Bestimmungen erhalten wir aber (§ 218 ff.), wenn wir das Verhältnis des Schleiermacher'schen Gottes zur *Welt* betrachten. Die „Welt" ist nämlich gewissermassen das Gegenstück zu Gott; denn in der Idee der Welt ist auch die Totalität alles Existirenden gedacht, des Realen und des Idealen. Und doch sind beide Ideen nicht identisch; denn die Gottesidee hat das vor der andern voraus, dass in ihr alles Einzelne, aller Gegensatz, alle Vielheit als aufgehoben gedacht wird; Gott ist ja gerade das Prinzip der *Einheit* alles Existirenden. Die Welt dagegen ist umgekehrt die Gesamtheit des Existirenden als *Vielheit* gedacht, als Summe von Einzelnem, als Ort aller Unterschiede und Gegensätze. Gewiss ist auch die Idee der *Welt* transzendent, aber „in anderm Sinne" als die der Gottheit. Denn der Idee der Welt kann sich unser Wissen allmälig nähern, wenn es sie auch nie ganz erreichen kann, weil wegen ihrer Unendlichkeit der Erkenntnisprozess nie sich vollenden kann. — Der Idee der *Gottheit* aber kann sich das Wissen nicht stufenweise nähern; sie ist vielmehr stets „uno actu" gegeben, in jedem Wissen vorhanden als das Prinzip der Einheit, das alles Wissen erst möglich macht. — Also identisch sind Gott und Welt nicht; aber sie können doch andrerseits nicht ohne einander gedacht werden, sind vielmehr Correlata. Gott ist ja nichts andres als die zusammenhaltende *Einheit* dessen, was in seiner *Vielheit* als Welt erscheint. Gott zu denken ausser oder vor der Welt, ist deshalb ein „leeres Phantasma". Etwas andres als diese Zusammengehörigkeit, die doch nicht Gleichheit ist, lässt sich über das Verhältnis der beiden nicht aussagen, und alle bildlichen Vorstellungen, in welchen ein *andres* Verhältnis anschaulich ausgedrückt ist, sind deshalb unstatthaft. Das geht sowohl gegen die Schelling'sche Theorie eines

---

Jedenfalls ist letzterer bei solcher Entstellung leicht zu „kritisiren", was Bender auch von seinem überlegenen Standpunkt aus redlich getan hat! (Vgl. auch a. a. O. S. 34 unten. Armer Schleiermacher! Ebenso S. 41 unten).

„Abfalls“ der Welt von der Gottheit wie gegen alle Vorstellungen einer ausser- und vorweltlichen Existenz Gottes. Auch von einer Schöpfung im eigentlichen Sinne kann dann natürlich nicht die Rede sein, (§ 186, Vorlesungen 1818; dazu auch Weissenborn, a. a. O. S. 159—162.) und zwar weder von einer Schöpfung aus bereits vorhandener, gestaltloser Materie — denn dann wäre Gott „nicht die absolute Einheit des Seins“; weil ihm die Materie doch als gegeben gegenüberstünde —, noch in dem Sinne, als hätte Gott die Selbstentfaltung der Materie nur sozusagen als stummer Zuschauer geschehen lassen — denn dann wäre wieder die Welt etwas ausser ihm — noch so, als ob Gott die Welt aus Nichts erschaffen, — denn dann würde Gott wieder als vor der Welt vorhanden gedacht, und ausserdem wäre seine Vorstellung nicht verschieden von der der höchsten Kraft, also noch nicht im eigentlichsten Sinne transzendent und absolut. Immerhin steht nach Schleiermacher die letzte Ansicht relativ am höchsten und der seinigen am nächsten. Denn wenn auch sein Gott nicht *eigentlich* als der „Schöpfer“ der Welt gedacht ist, so ist er doch das Einheitsprinzip, das sie zusammenhält und sie dadurch überhaupt in ihrer Existenz und Ordnung erst möglich macht. Der *religiöse* Wert seiner Ansicht ist nicht verschieden von dem der Schöpfungslehre (aus Nichts). Denn beiden ist daran gelegen, dass Gott Alles umfasse, und Nichts ohne ihn bestehen könne, in dem Alles lebt, webt und ist. Auch bei Schleiermacher ist ohne Gott keine Welt. Freilich auch ohne Welt kein Gott. Beide gehören untrennbar zusammen. Ohne die Welt könnten wir uns Gott deshalb nicht denken, weil die Einheit nur durch eine vereinigte Vielheit einen Sinn bekommt. Und ohne Gott wäre die Welt nicht möglich, weil eine Vielheit ohne Einheit eine unvollziehbare Vorstellung ist, da sie dann völlig beziehungslos sein müsste in sich. — Und wenn man gar hinzunimmt, dass bei Schleiermacher die höhere Einheit eines Gegensatzes nicht bloss eine Abstraktion bedeutet, sondern etwas Wesenhaftes, sozusagen den *produktiven Grund jenes Gegensatzes* (vgl. § 181), ohne den dieser gar nicht möglich wäre, so begreifen wir noch genauer, dass im Grunde das Verhältnis von Gott und Welt doch ein *Dominiren Gottes* bedeutet, der als Einheit über aller Vielheit steht und diese überhaupt erst möglich macht, sowenig er andrerseits ohne sie gedacht werden kann. Man wird nicht irre gehen, wenn man annimmt, dass auch hier wieder Schleiermachers *religiöses* Interesse mitgewirkt hat, wie er denn selber den eigentlichen Pantheismus (Gleichsetzung von Gott und Welt) irreligiös nennt.

Hier ist der Ort, mit ein paar Worten darauf aufmerksam

zu machen, inwiefern sich Schleiermacher verwandt fühlt mit *Spinoza* und inwiefern er sich von ihm verschieden weiss. Zum *gewöhnlichen* Pantheismus rechnet er den spinozistischen Gottesbegriff nicht (§ 183, 5); sie sind also, so denkt Schleiermacher, einig darin, dass Gott nicht identisch gedacht werden müsse oder dürfe mit der Erscheinungswelt als Vielheit. Andrerseits leidet nach Schleiermachers Überzeugung (§ 186, Vorlesungen 1818, bei Jonas in der Anmerkung Seite 118 und 119) die Spinozistische Gottesidee daran, dass sie nicht über das Gebiet des höchsten Gegensatzes hinauskommt, sondern „nichts andres ist als jene höchste Kraft", von der wir früher sahen, dass sie nicht das Absolute sein kann. Ob dies das tatsächliche Verhältnis der beiden Denker ist, darüber zu reden geht hier nicht an.

d) Das Erleben Gottes im Gefühl.

Im Wissen kann uns Gott nicht gegeben sein (§§ 215—217), weil er kein Begriff und kein Urteil mehr ist und ihm keine Wahrnehmung entsprechen kann. Ebensowenig ist er uns als Objekt des Wollens gegeben, denn dieses kann immer nur auf ein Besonderes, Erscheinendes gehen, niemals aber auf das Absolute. Ein eigentliches Wollen ist nur möglich gegenüber dem durch das Wissen gegebenen Sein, wozu das Absolute nicht gehört. So wie das Absolute vielmehr der *gemeinsame* transzendentale Grund von Wissen und Wollen ist, so ist es uns auch in unserm Seelenleben nur gegeben im Gefühl, insofern dieses die Identität und der Übergang zwischen Wissen und Wollen ist. Und zwar ist dasjenige Gefühl, in welchem wir Gottes unmittelbar gewiss sind, in erster Linie das theoretische oder das praktische *Überzeugungsgefühl.* Das theoretische, welches uns garantirt, dass ein Wissen möglich ist, dass das Denken einem vorhandenen Sein entspricht, dass also auch das Sein Zusammenhang und System hat wie unser Denken, kurz: dass es eine *Weltordnung* gibt. Und das praktische, welches uns sagt: Es gibt ein reelles Wollen, eine Einwirkung auf das Objekt ist möglich vom Subjekte aus, unser Handeln auf dasselbe ist nicht wesenlose Einbildung; vielmehr existirt eine Übereinstimmung zwischen dem im Wollen mitgesetzten Denken und dem realen Sein, so dass also auch die Möglichkeit sittlichen Handelns (= der Einwirkung des Subjekts auf das Objekt) gegeben ist und also das *Gesetz*, das wir in uns tragen, nicht trügt. Wir *sollen* nicht bloss, sondern wir *können* auch, das sagt uns das *praktische* Überzeugungsgefühl. Das moralische Gesetz in uns, das uns auf die Aussenwelt wirken heisst, fällt nun in seiner Bedeutung zusammen mit der Welt-

ordnung (vgl. Beilage E, XLIX, ebenso Vorl. 1818, S. 155), weil beide nichts anderes sind, als Ausdrücke für die Übereinstimmung und Einheit des Subjekts mit dem Objekt, des Idealen mit dem Realen, kurz als „Offenbarungsweisen" Gottes, in dem als der absoluten Einheit jener höchsten Gegensätze beide ihren Grund haben. So kann Gott *vom Gefühl aus* erfasst werden entweder als *Weltordner* oder als *moralischer Gesetzgeber;* er ist aber nicht das eine oder das andere, sondern die Einheit von beiden. — So sind wir also Gottes wirklich gewiss in unserm Gefühl; doch weil sowohl das theoretische wie das praktische Überzeugungsgefühl immer nur *Einzelnem* gegenüber auftritt (weil wir eben in einem *bestimmten Moment* nur Einzelnes wissen, erfahren oder denken und ebenso nur auf auf Einzelnes wirken können), so wird uns also Gott immer nur an Einzelnem gewiss, er offenbart sich gewissermassen nie in allen seinen Gestalten, sondern immer nur auf eine bestimmte Weise. Daher kommt es denn auch, dass es so viele verschiedene bildliche Vorstellungen von Gott gibt, die alle berechtigt sind, sofern sie, aus religiösem Gefühl entsprungen, sich ihrer Grenzen bewusst sind und sich nicht für *Wissen*, für *adäquate* Vorstellungen, ausgeben. Der Eine nimmt eben Gott, das Absolute, die höchste Einheit, mehr an dieser Erscheinung, der Andere mehr an jener wahr, und der Dritte sieht sie, wie z. B. Kant, fast ausschliesslich in dem Walten des moralischen Lebens. Jeder hat Recht, sofern er jedem Andern auch Recht gibt. Der Philosoph aber muss Alle verstehen und die gemeinsame Quelle für alle Vorstellungen im Gefühle finden. Die Philosophie weiss, dass Gott, das Absolute nichts Einzelnes sein kann, aber sie kann es nirgends aufzeigen; sie hat sozusagen nur das leere Schema für die Gottesvorstellung. Im Gefühl erst, das insofern „religiös" genannt wird, als es das Gefühl von *Gott* ist (§ 215, 2), *haben* wir Gott wirklich, sind wir der absoluten Einheit gewiss; aber wir haben ihn nicht wie im Schema der Philosophie als Eines, als unendliches Ganzes, sondern nur in seinen einzelnen Offenbarungen. „An den Dingen" haben wir ihn (§ 216), und in *uns* fühlen wir ihn, und nur auf diese Weise ist er uns gegeben. An den „Dingen" geht er uns auf, und unser Organ, ihn innerlich wahrzunehmen, ist im Gefühl und manifestirt sich eben als *Überzeugungsgefühl, als Gefühl von der Einheit des Existirenden, als Gefühl von Gott, als* **religiöses** *Gefühl.*

In der Dialektik von 1822 (Beil. C) erörtert Schleiermacher dieses religiöse Gefühl noch näher und macht den Versuch, es als *allgemeines Abhängigkeitsgefühl* zu fassen, ganz offenbar im Zusammenhang mit der Ausdrucksweise der Glaubenslehre.

Nämlich so (Beilage C, LI ff.): Gefühl ist unmittelbares Selbstbewusstsein. Insofern nun in diesem Selbstbewusstsein, soweit es „Überzeugungsgefühl" ist, alle Gegensätze aufgehoben sind,[1]) ist im Selbstbewusstsein das Absolute als ein Bestimmendes mitgesetzt, und eben deshalb ist jenes „Überzeugungsgefühl" religiös. Sobald aber das Gefühl des Absoluten in uns ist, so müssen wir — das ist die unmittelbare Wirkung dieses Gefühls — uns selbst dem alles Bedingenden gegenüber als bedingt vorkommen, bedingt wie alle Dinge. Mit allen Dingen fühlen wir uns also als abhängig vom Absoluten; das religiöse Gefühl ist also stets ein „allgemeines Abhängigkeitsgefühl". — Man muss sich allerdings in Schleiermacher hineingelebt haben, um diese Ableitung in C richtig würdigen zu können.

Damit ist das Wesentliche über Schleiermachers auf spekulativem Wege gesuchten, aber nicht im Wissen noch Wollen, sondern erst im Gefühl gefundenen Gott gesagt, und wir gehen daran, die *spätere* Religionslehre Schleiermachers zu untersuchen, um ihr Verhältnis zu dieser Gottesidee, resp. eventuell ihre Abhängigkeit davon wahrnehmen zu können. Wir werden also die Religionslehre darstellen, wie sie in der Psychologie, und sodann diejenige, die in der Glaubenslehre enthalten ist, um zum Schluss erst die Resultate darzulegen. Die Psychologie ist übrigens als Quelle für Schleiermachers Religionsauffassung noch viel zu wenig benutzt worden.

3. Abschnitt: Die spätere Religionslehre Schleiermachers.

1. Die Religionsauffassung der Psychologie.

(Die Religion als höchste Stufe des subjektiven Bewusstseins).

Die Psychologie teilt jeden psychischen Moment in zwei entgegengesetzte Funktionen, eine aufnehmende und eine ausströmende. (Psych. S. 60—75.) Nicht so meint es Schleiermacher, als ob es Seelenmomente gäbe, die ausschliesslich der „spontanen", und andere, die ausschliesslich der „rezeptiven" — so lauten die gewöhnlichen Ausdrücke für „ausströmend" und „aufnehmend" — Seite angehörten. Vielmehr sind in jedem realen Vorgange des Seelenlebens beide vereinigt, doch so, dass ihr Verhältnis jedes-

[1]) Zwischen dem Überzeugungsgefühl und dem Gefühl der absoluten Abhängigkeit besteht ein analoges Verhältnis wie in den *Reden* zwischen jenem „ersten Moment" des Einsseins mit dem Unendlichen und dem sich daraus entwickelnden *Gefühl* für's Unendliche. — Ähnlich auch in der Psychologie: Einwirkung des Unendlichen und Gefühl für's Unendliche. — Diese Übereinstimmung ist ein Bindeglied zwischen der frühern oder spätern Religionslehre.

mal ein anderes ist, je nachdem die eine oder die andere mehr oder weniger überwiegt. So teilt denn Schleiermacher alle psychischen Vorgänge in zwei Hauptgruppen, erstens solche, in denen die „Rezeptivität", und zweitens solche, in denen die „Spontaneität" wesentlich überwiegt. Jede dieser beiden einander nur relativ entgegengesetzten Gruppen teilt sich wieder in zwei relative Gegensätze (Psych. S. 70), je nachdem ein Moment innerhalb seines wesentlich rezeptiven oder wesentlich spontanen Charakters mehr das Verhältnis des Individuums zur Aussenwelt oder mehr die eigene innere Veränderung desselben darstellt. Da für uns hier nur die empfängliche Seite in Betracht kommt, so verfolgen wir die spontane nicht weiter. Innerhalb der wesentlich rezeptiven Gruppe nun also ist der neue Gegensatz folgender: Wenn das Individuum von aussen durch die Sinne Eindrücke empfängt, so üben diese eine zwiefache Wirkung auf dasselbe aus. Einmal werden die Eindrücke bezogen auf ein ausser uns Existirendes, von dem sie ausgehend vorgestellt werden. Der psychologische Ausdruck für dieses Setzen einer Aussenwelt heisst „Wahrnehmung". — Dann aber wird die durch eine solche Einwirkung von aussen hervorgerufene „Affektion gewisser Organe" auch unmittelbar vom Individuum als Veränderung in ihm selber empfunden; die Wahrnehmung wird von einer „Empfindung" begleitet. (Psych. S. 71. Vgl. auch Reden S. 69). Der Einfluss von aussen hat also eine doppelte Reaktion des Subjekts zur Folge.

Die „Wahrnehmung" bildet also die objektive, nach aussen gerichtete, die „Empfindung" dagegen die subjektive, auf die inneren Vorgänge bezügliche Seite des Bewusstseins, sofern es der Rezeptivität angehört. Auf beiden Seiten lässt sich nun nach Schleiermacher je eine niedrigere und eine höhere Stufe unterscheiden, je nachdem sich dabei das Individuum als Einzelnes oder als Glied eines grössern Ganzen, einer Gattung empfindet oder darstellt. Im *objektiven* Bewusstsein ist die *erste*, niedrigere Stufe repräsentirt durch die Produktion von einzelnen Wahrnehmungs*bildern*, die *höhere* durch die enge zusammengehörigen Funktionen des *Denkens* und *Sprechens*. Weil der religiöse Vorgang aber nicht auf dieser objektiven Seite des Bewusstseins liegt, so betrachten wir sie nicht weiter, sondern wenden unsere Aufmerksamkeit dem *subjektiven* Bewusstsein zu. Die *niedrigere* Stufe desselben wird dargestellt durch die Empfindungen, wie sie das Individuum als Einzelwesen hat, abgesehen davon, ob noch andere Individuen ausser ihm existiren. Die *höhere* Stufe bilden die *„geselligen Empfindungen"*, d. h. diejenigen, in denen der Einzelne sich als Glied seiner Gattung oder überhaupt

eines engern oder weitern *Ganzen* fühlt. (S. 183 ff.) Die niedrigern, *„selbstischen“* Empfindungen werden rein durch unsere Sinnestätigkeit hervorgerufen und bestimmt. Neben ihnen, ja oft sogar im Widerstreit mit ihnen, haben wir aber höhere Empfindungen, die mit den Veränderungen, welche die sinnlichen Affektionen hervorrufen, *direkt* nichts zu tun haben. Das sind alle „geselligen“ Empfindungen, in denen wir gewissermassen die „Veränderungen“ eines grössern, das Individuum einschliessenden Ganzen empfinden, wo wir uns in die Seele des Ganzen hinein versetzen und als ein Glied desselben unsere Individualität ihm unterordnen und in ihm aufgehen lassen. Wir sehen in Zukunft wiederum ab von der einen Seite, nämlich der niedrigern Stufe des subjektiven Bewusstseins, weil sie für unsere Aufgabe keine Bedeutung mehr hat, und betrachten nur noch die höhere Stufe in ihrer Entwicklung und ihren verschiedenen Ausprägungen.

Die Entwicklung der geselligen Empfindungen (Psychologie, S. 188 ff.) scheint naturgemäss Hand in Hand zu gehen mit derjenigen des Gattungsbewusstseins, als dessen unterste, noch vom Individualitätsbewusstsein kaum zu unterscheidende Stufe Schleiermacher die Beziehungen zwischen Mutter und Kind erkennt. Noch *die* geselligen Gefühle, die sich auf Familien- und Stammesbewusstsein gründen, sind nicht scharf zu sondern von den persönlichen und selbstischen. Aber es gibt auch „höhere“ gesellige Gefühle, die erst dann recht hervortreten, wenn sie mit jenen in Widerspruch geraten. (S. 191 f.) Ein Beispiel führt Schleiermacher selber an: Religiöse (sollte heissen religiös-*kirchliche*) Gemeinschaftsgefühle können stärker sein als Stammes- und Volksbeziehungen. Andere Beispiele finden wir beim Zusammenwirken verschiedener Individuen gegenüber der äussern Natur auch da, wo der Zweck der Selbsterhaltung es nicht geradezu erfordert (also in der reinen Wissenschaft von dieser Natur), und bei der „Wahlanziehung“, die eine Befreiung von den Schranken der Abstammung in sich schliesst, sowie bei Gastfreiheit und Freundschaft.

Dass das Religiöse nicht ein selbstisches Gefühl ist, scheint jenes obige Beispiel zu zeigen. Es erübrigt also, dasselbe nun in seiner Eigenschaft als *subjektives* Bewusstsein, sowie in seiner Stellung zum übrigen höhern Bewusstseinsinhalt zu betrachten. (S. 196 f.) Dass das Religiöse wirklich dem subjektiven Bewusstsein angehört, ergibt sich aus der Art, wie es sich äussert, wenn es sich mitteilen will. Alles *objektive* Bewusstsein nämlich pflegt sich zu äussern in der Sprache, durch bestimmte Begriffe und Urteile. Alle *Empfindungen* dagegen, also alle Momente des

subjektiven Bewusstseins, äussern sich ursprünglich in *Ton* und *Geberde*, und wenn nachher die artikulirte Sprache zu Hülfe genommen wird, so ist das erst eine sekundäre Übertragung der ursprünglichen, unreflektirten Ausdrucksweise in diejenige des *objektiven* Bewusstseins. Diese *unmittelbare* Ausdrucksweise begegnet uns nun stets bei ursprünglicher Äusserung der Frömmigkeit,[1]) die sich eben dadurch als dem subjektiven Bewusstsein angehörend ausweist. Religion ist somit *Sache des Gefühls* und gehört so wenig dem Vorstellen oder Denken an wie der „Spontaneität". (Vgl. hiezu die „Reden".) Tatsächlich finden wir ja auch Religion schon auf sehr niedrigen Entwicklungsstufen des Denkens.

Daraus, dass wir sie schon auf niedrigen Stufen der Völker finden, noch bevor das gesellige Bewusstsein eine hohe Entwicklung erfahren hat, sehen wir übrigens zugleich auch, dass sie nicht ein hohes „geselliges" Gefühl im Sinne des entwickelten *Gattungsbewusstseins* sein kann. Schleiermacher hätte schon S. 192 der Psychologie bemerken müssen, (vgl. Geyer, a. a. O. S. 35) dass sie in einer andern Reihe liegt, als die *eigentlich* sogenannten geselligen[2]) Gefühle, welche Beziehungen von Menschen *unter einander* ausdrücken. In dieser Beziehung ist sein Beispiel von den „religiösen Gemeinschaftsgefühlen" (auf der vorigen Seite zitirt) etwas irreleitend, weil dort „religiös" nicht mehr das ursprünglich religiöse Empfinden im Menschen bedeutet, sondern die bereits herausgetretene und mit andern, eben menschlich-geselligen Gefühlen verbundene Frömmigkeit. Allerdings ist, so denkt Schleiermacher selber, das Religiöse ein „höheres" Gefühl im Gegensatz zu den selbstischen. Aber nur im erweiterten, uneigentlichen Sinne kann es „gesellig" genannt werden, da es nicht in erster Linie „eine Beziehung innerhalb des Menschlichen" (S. 198), sondern vielmehr „eine Beziehung des Menschlichen auf ein anderes" darstellt. Das „Ganze", als dessen Glied sich in ihm das Individuum empfindet, ist eben nicht bloss die Menschheit, sondern — wir nehmen den Ausdruck der „Reden" zu Hülfe — das *Universum*. (In ihrer positiven *Erscheinung* erzeugt allerdings die Religion Geselligkeit; so war auch das auf der vorigen Seite erwähnte Beispiel gemeint).

[1]) Kein Zweifel, dass Schleiermacher hier an das urchristliche „Zungenreden" denkt, das verzückte, unartikulirte Stammeln. [2]) „Gesellig" hat eben einen Doppelsinn bei Schleiermacher. 1. weiterer Sinn: zu einem über das Individuum hinausragenden Ganzen gehörig; 2. engerer, eigentlicher Sinn: zum Ganzen der *Menschheit* gehörig, also *menschlich*-gesellig. — So löst sich der scheinbare Widerspruch v. S. 211 unten und S. 212 Mitte, denn im 1. Sinn ist allerdings die Religion ein *geselliges* Gefühl, im 2. dagegen nicht, weil sie die Grenzen des Menschlichen überschreitet.

„Eine Beziehung des Menschlichen auf ein anderes" ist die Religion. Was ist dieses andere? Wir müssen hier zurückgreifen auf eine frühere Konstruktion Schleiermachers. Er konstatirt nämlich neben den gewöhnlichen organischen „Sinnen", die er „spezielle" nennt (S. 77, 198), einen „allgemeinen Sinn", der „das momentane Verhältnis der äussern und innern leiblichen Oberfläche zur Atmosphäre" vermitttelt. So entstehen dann die sog. *Lebensgefühle* (S. 199), als „eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Einzelwesen und der Totalität des Ausserunς." Weil dieses Ausseruns wegen seines zeitlichen Verlaufs keine konstante Grösse ist, so sind also auch diese Lebensgefühle schwankend und inkonstant. — Da uns das Ausseruns nun nicht bloss als Empfindungen und Gefühle vermittelt wird, sondern auch als Wahrnehmungen, die in ihrer Gesamtheit die „Natur" bilden, so nennen wir jene allgemeinen Lebensgefühle auch wohl „*Naturgefühl*". Dieses nun ist in zwei hauptsächlichen Variationen vorhanden, je nachdem nämlich dabei im Individuum entweder rein „*physische*" Gesichtspunkte (Nutzen oder Schaden von seiten der Natur) oder aber „*ästhetische*" Momente des Wohlgefallens oder Missfallens überwiegen. Dieses ästhetische Naturgefühl, das nicht durch *physische* Förderung oder Hemmung des Individuums hervorgerufen ist, nennt Schleiermacher die *höhere* Stufe des Naturgefühls, und er zerlegt es wieder in die Empfindungen des *Schönen* und des *Erhabenen*. (S. 200). Ohne auf die Theorie vom Schönen und Hässlichen hier einzugehen, betrachten wir nur das *Erhabene* noch etwas näher. Wie das Schöne, so reizt auch das Erhabene den Erkenntnistrieb, indem es zur Betrachtung auffordert. Aber durch die in ihm stattfindende Überschreitung alles gewohnten Masses fühlt das Individuum gleichzeitig die „Insuffizienz des Auffassungsvermögens" (S. 209); es fühlt sich unzulänglich, das Gewaltige zu durchdringen, und dies ist das *deprimirende* Moment im Gefühl des Erhabenen. So lockt das Erhabene wechselseitig an und stösst ebenso wieder ab.

Hier zeigt sich die Verwandtschaft des Religiösen mit dem Gefühl des Erhabenen. Es ist das Deprimirende und doch zugleich Anziehende, was beide gemeinsam haben. Worin besteht nun aber ihre Verschiedenheit? Schleiermacher sagt: *das Religiöse ist eine Steigerung des Gefühls vom Erhabenen*, insofern als das, was die Religion weckt, eine Steigerung des Erhabenen (als Erscheinung) ist. Das Religiöse ist „ein Sichverlieren in das *Unendliche*", während das Erhabene ein staunendes Sichverlieren in das zwar alles gewohnte Mass Überschreitende, aber immer noch Einzelne, Endliche wäre. — Wir dürfen nicht vergessen, dass

Schleiermacher uns in erster Linie seine *eigene* Religiosität schildert, dass seine Methode unhistorisch ist. Denn offenbar ist das religiöse Gefühl in tausend Fällen indifferent gegen Endlich oder Unendlich, und kann hervorgerufen werden durch eine unerforschliche Erscheinung, auch wenn diese gar nicht als aus dem Unendlichen stammend gedacht wird, sofern das Individuum ihr nur ein konstantes *Wesen* zugrunde legt; denn zu einer einzelnen, vorübergehenden Erscheinung könnte der Mensch allerdings nicht in ein religiöses Verhältnis treten. Aber jenes Wesen braucht nichts mit der Unendlichkeit zu tun zu haben. Für *Schleiermacher* allerdings ist eben keine Erscheinung als einzelne unerforschlich, sondern alle stammen ihm aus dem *einen* Grundrätsel, dem „Unendlichen"; der fortgeschrittenen Welterkenntnis imponirt nichts Besonderes mehr, sondern nur noch das Eine, das All, das Universum als Ganzes. Trotzdem ist ein *allgemein* wahres Moment in Schleiermachers Argumentation auch nicht zu verkennen. Denn wie er selber (S. 213) das Universum nicht als solches, sondern nur in seinen endlichen „Symbolen" anschauen kann, so ist andrerseits auch schon in dem staunenden Betrachten des bloss *endlichen* Gewaltigen der Trieb und Grund zum Ahnen eines Unendlichen gegeben, der sich aber erst in der *Geschichte* voll entfaltet.

Also wie das Erhabene so enthält das Religiöse eine beständige Aufforderung zum Schauen („die sich immer erneuernde Aufgabe"), zugleich aber auch „das *Bewusstsein des Unvermögens*". Es zieht unsere Aufmerksamkeit an mit magischer Gewalt und leitet sie weiter und weiter, vom Erhabenen zur Ahnung eines noch Erhabenern, und ahnt schliesslich das Unendliche, *absolut* Erhabene und Unerforschliche, ewig Anziehende und ewig durch seine Unerforschlichkeit *Niederdrückende.* — Das dialektische Ringen Schleiermachers, der beständige Kampf zwischen Erkennenwollen und Überzeugung der Unerkennbarkeit, ist eine hervorragende Illustration zu diesem Satz! — So enthält das Religiöse den stets lebendigen Trieb zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein ausser uns (und zwar in seiner unendlichen Totalität) und unserm Bewusstsein, (vgl. Schluss des zweiten Abschnittes!) zwischen Objekt und Subjekt, eine Aufhebung, die durch das Erkennen nur teilweise erreicht, durch das Gefühl dagegen wenigstens ahnungsweise, „gefühlsweise" vollzogen werden kann. Das Erkennen kann jene Aufhebung des Gegensatzes, der für dasselbe besteht zwischen „dem Sein, wie es zugleich Bewusstsein ist, und dem Sein, wie es im Bewusstsein *gegeben* ist" (S. 212), nur höchstens postuliren; dem religiösen Gefühl dagegen ist sie

zur Gewissheit geworden: wir fühlen uns mit der Gesamtheit des objektiven Seins eingeschlossen in das Unendliche, Absolute, den gemeinsamen Urgrund *alles* Existirenden, und in diesem Gefühl verliert das Ausseruns sein Feindliches, sein Unlusterregendes; wir fassen uns mit ihm zusammen, als Glieder *Eines* Ganzen. *So* ist das Religiöse auch *die höchste Ausprägung des „Geselligen"* (im *weitern* Sinn, vgl. S. 79, Anmerkung 2!), weil es kein *grösseres* Ganzes mehr geben kann.

Wir hatten als höhere Stufen des subjektiven Bewusstseins diejenigen Gefühle bezeichnet, die sich vom rein Persönlich-selbstischen losgemacht haben. Als solche lernten wir einerseits die *geselligen*, andrerseits die *ästhetischen* Empfindungen kennen, und diese beiden wurden uns wieder Eins in ihrer höchsten Stufe, nämlich im *religiösen* Gefühl; denn dieses ist nicht nur die höchste Steigerung des Gefühls vom Erhabenen, sondern enthält in sich auch das Zusammenfassen des Subjekts mit der *Totalität* des Ausserihm zum *grösstmöglichen* Ganzen. Das *Religiöse* stellt sich somit dar *als die höchste Stufe des subjektiven Bewusstseins, d. h. des Gefühlslebens.*

2. Die Religionsauffassung der Glaubenslehre.

Die Religion als absolutes Abhängigkeitsgefühl und als höchste Stufe des Bewusstseins überhaupt.

Wir können uns hier ziemlich kurz fassen, indem wir nur die Hauptzüge zusammenstellen, da die Ausführungen der Glaubenslehre kaum einer Erläuterung oder systematischeren Darstellung bedürfen. Zur Erklärung und zum Verständnis der gesamten Schleiermacher'schen Religionsphilosophie, nicht nur der in der Glaubenslehre niedergelegten, kann seine Unterscheidung (Glaubenslehre, § 6, Zusatz, 2. Auflage) der verschiedenen Bedeutungen von „Religion" dienen. Uns genügt es, zu konstatiren, dass er darunter in seinen Untersuchungen allermeistens nicht eine positive „Religion" versteht, überhaupt nicht die „Religion", wie sie in die äussere Erscheinung tritt, sondern die *Religiosität,* die „Religion", sofern sie noch rein innerliches Erleben ist.

Die Glaubenslehre gelangt auf einem ganz andern Wege zum Wesen des Religiösen, als wir es bisher von Schleiermacher gewohnt waren. Die Reden stellen die Religion dar auf Grund der Analyse des Bewusstseins, in ihrem *Gegensatz* zum übrigen Bewusstseinsinhalt, insbesondere zum Denken und zum Wollen. Die Psychologie untersucht auch das menschliche Bewusstsein; aber sie findet die Religion im Zusammenhang mit andern Funk-

tionen und in bestimmter Beziehung zum *Denken:* das religiöse Gefühl ist nichts andres als das tatsächliche Erfassen dessen, was der Erkenntnistrieb, ewig angezogen und ewig zurückgewiesen, erfassen will. Oder, anders ausgedrückt: das Erkennen ist das Aufheben des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, oder besser das *Aufhebenwollen;* denn die Aufhebung ist tatsächlich nie ganz vollzogen, und auch das höchste Wissen wäre eben stets noch etwas Subjektives, dem das Gewusste als objektives Sein gegenübersteht. Dieser höchste Gegensatz ist erst im Religiösen aufgehoben, welches nichts andres ist als das Empfinden des Absoluten, alles (Subjekt und Objekt) Umfassenden. Dieses Aufgehobensein des höchsten Gegensatzes im Religiösen zeigt nun auch die Glaubenslehre, nur nicht auf dem Wege vom Aufhebungsversuch im *Denken* her, sondern von seiten der versuchten Aufhebung durch das *Wollen.*

Die psychologische Grundeinteilung ist ziemlich dieselbe wie in der Psychologie: dem Wollen als „Aussichheraustreten" stehen Denken und Fühlen zusammen gegenüber als „Insichbleiben". (Glaubenslehre § 3, 3). Von ihnen ist aber nur das Fühlen „gänzlich ein Insichbleiben", weil das Wissen, sofern es Erkennen ist, doch immer noch etwas Aktives enthält: es ist die *objektive,* nach aussen gehende Seite der Rezeptivität, das Gefühl dagegen deren subjektive Ausprägung. Die „Frömmigkeit" gehört (§ 3, 4) nun weder dem Wissen an, noch dem Tun; sonst müsste derjenige der Frömmste sein, der am besten die Glaubenslehre, z. B. die christliche, inne hätte, der also am besten Bescheid wüsste in Sachen desjenigen Wissens oder Meinens, das man „religiös" zu nennen pflegt; jeder sieht, dass Kenntnis der Glaubenssätze und wirkliche Religion direkt nichts miteinander zu tun haben. — Und sonst müsste derjenige der Frömmste sein, der den kräftigsten Willen hat oder am meisten ausrichtet. — Also wohl gibt es ein Wissen, das „zur Frömmigkeit gehört", und ebenso ein religiös bestimmtes Wollen; aber an und für sich ist (§ 3, 5) „die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Äusserungen wesentlich ein Gefühlszustand"; schon deshalb, weil das Seelenleben restlos in die drei Funktionen des Denkens, Wollens, Fühlens aufgeht, über denen nur die Einheit des Subjekts steht, und weil die Frömmigkeit nicht dem Denken und nicht dem Wollen angehört, muss ihr Ort das Gefühl sein, das den Übergang bildet zwischen dem Wissen und dem Tun: das „Denken" (im Sinne von Erkennen, nämlich Erkennen der Erscheinungen, die religiös zu wirken vermögen) geht über in das religiöse Fühlen, und dieses bestimmt seinerseits wieder das

Wollen und Handeln: so steht die Frömmigkeit in Verbindung mit Denken und Wollen, *ist* aber keines von beiden, sondern „eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewusstseins."

Was ist nun (§ 4) das Wesen des *religiösen* Fühlens im Unterschied von dem andern Gefühlsleben, was das Gemeinschaftliche „aller noch so verschiedenen Äusserungen der Frömmigkeit"? Schleiermacher sagt: dass wir uns darin „schlechthin abhängig" fühlen. Nämlich so: Wir sind einerseits empfänglich gegen Eindrücke der Aussenwelt; andrerseits vermögen wir aber auch auf diese Aussenwelt zu wirken. Jene Rezeptivität spiegelt sich nun im Gefühl als ein „Irgenwiegewordensein", eine gewisse Abhängigkeit gegenüber dem Ausseruns, während das Gefühl von der Möglichkeit der selbsttätigen Einwirkung auf dasselbe ein „Freiheitsgefühl" ist. Fassen wir die Gesamtheit des Ausseruns, wie sie uns die Wahrnehmung in raum-zeitlicher Manigfaltigkeit bietet, in Eins zusammen unter dem Namen „Welt" (worin dann natürlich auch die andern menschlichen Individuen eingeschlossen sind), so finden wir uns also kraft unsrer teils rezeptiven, teils spontanen Natur in beständiger *Wechselwirkung* mit der Welt, fühlen uns dementsprechend ihr gegenüber sowohl abhängig, als auch frei, beides aber nur relativ und sich gegenseitig selbst beschränkend. Denn *absolut* frei können wir uns nicht fühlen, weil wir tatsächlich Veränderungen, Eindrücke von aussen erfahren, weil die Welt uns gegeben, nicht von uns selbst geschaffen ist, weil unser Wollen eine Grenze findet in seiner Auswirkung, weil ein *Gegensatz* da ist zwischen unserm Wollen und dem Sein ausser uns. Und so keimt mitten zwischen diesem relativen Abhängigkeits- und dem relativen Freiheitsgefühl ein anderes auf: das Bewusstsein, *nicht* absolut, *nicht „schlechthin" frei* zu sein, sondern in aller Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit irgendwoher bestimmt, *absolut* bestimmt zu sein, das Bewusstsein oder die Ahnung von etwas Allerhöchstem, Absolutem, das über dem Gegensatz von Freiheit und Empfänglichkeit, von Ich und Welt, von Subjekt und Objekt steht, das sie beide bestimmt und zu dem macht, was sie sind. Wenn ich nicht *absolut* frei bin, so bin ich absolut, schlechthin *abhängig*. Denn selbst meine Freiheit, die relative, ist dann etwas mir *Gegebenes*, über das ich nicht Meister bin, das ich nicht ändern und nicht ablegen kann: kurz, das relative Abhängigkeits- und das relative Freiheiheitsgefühl gehen beide auf in ein *absolutes*, „schlechthiniges" Abhängigkeitsgefühl, im *religiösen* Individuum nämlich; *denn darin besteht eben die religiöse Anlage, dass das Subjekt fähig ist, sich absolut abhängig zu fühlen.* In diesem absoluten Abhängigkeitsgefühl reicht das

Subjekt dem Objekt, mit dem es im Wechselstreite lag, die Hand unter dem gewaltigen Eindruck von etwas Absolutem, *absolut* Freiem, das sie beide zu dem macht, was sie sind. So ist im religiösen Gefühl, im Gefühl der absoluten Abhängigkeit, tatsächlich der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben, indem beide trotz ihres relativen Gegensatzes erfasst werden als Glieder und Geschöpfe *Einer* Einheit, welche die höchste ist, weil sie die höchsten Gegensätze (Subjekt und Objekt) umschliesst. Diese Aufhebung hatte das *Wollen* auch bezweckt; aber sie konnte ihm nicht ganz gelingen, einmal weil das Wollen stets nur auf etwas Einzelnes, Besondres gehen kann, und dann hauptsächlich, weil alles Wollen eben als solches dem Subjekt angehört und stets im objektiven Sein sich gegenüber das Gewollte hat — ganz ähnlich wie bei dem Versuch des *Wissens,* den Gegensatz aufzuheben. — Die Aufhebung ist ganz vollzogen nur im Gefühl, im religiösen Gefühl, im Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Subjekts, wie alles Existirenden, vom — ja, wovon denn? Von etwas Unbestimmbarem, von dem absoluten „Woher" unsrer absoluten Abhängigkeit, von Gott, wie der religiöse Ausdruck dafür lautet. Gott ist also nicht das Erste im religiösen Erlebnis, sondern wird erst im religiösen Gefühl mitgesetzt als „Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins"; er „bedeutet uns zunächst nur das, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist und worauf wir dieses unser *So*-Sein zurückschieben." — Anders ist uns Gott nicht gegeben als im religiösen Gefühl, und so bleibt er auch aller Wahrnehmung und aller Erkenntnis unzugänglich; denn alles, was wir wahrnehmen und erkennen, kann irgendwie Objekt unserer Aktivität werden, und dem Erkennbaren gegenüber können wir uns nicht *absolut* abhängig fühlen. — Soll freilich jenes unerforschliche, unbeschreibliche „Woher" durch die Rede ausgedrückt werden, so nimmt der Religiöse Bilder zu Hülfe, die sein Wesen zwar nicht umfassen, aber doch andeuten und symbolisiren; so ist „das Menschenähnliche in den *Aussagen* über Gott auf diesem Gebiete unvermeidlich." (§ 5, Zusatz).

Weil im religiösen Gefühl (§ 5) der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben ist, so bildet also das Religiöse *„die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewusstseins" überhaupt,* nicht bloss des subjektiven, als was sie in der Psychologie nachgewiesen worden war. — Denn auch, wie wir schon bemerkt, im „höchsten *Wollen*", wie im „höchsten Wissen" ist jener höchste Gegensatz noch nicht aufgehoben, da sich in Beiden Wissender und Gegenstand des Wissens, Wollender (Handelnder) und Gegen-

stand des Wollens (Handelns) gegenüberstehen. — So *krönt* das religiöse Gefühl das Bewusstsein des Individuums, indem es dessen *absolute Abhängigkeit* ausdrückt! Im Gefühl der Kleinheit Gott gegenüber überwindet der Religiöse gleichzeitig die „Feindschaft" der Welt, indem er sie samt sich selber der Allmacht anheimgibt. — So würde die letzte Stelle lauten, wenn man sie aus den Höhen der Abstraktion in die Sprechweise religiöser Menschen übersetzt.

4. Abschnitt: Der Einfluss der spekulativen Gottesidee auf die Religionslehre Schleiermachers.

Ob sich Schleiermachers *Religiosität* im Laufe der Zeit geändert habe und inwiefern dabei allenfalls die scharfe Fassung der spekulativen Gottesidee von Bedeutung sei, das wäre eine Frage für sich, die nicht in den Rahmen unserer Betrachtung fällt. Nur das Eine betonen wir noch einmal, worauf wir an mehreren Stellen schon aufmerksam gemacht haben, dass Schleiermachers philosophische Gotteslehre nur im Zusammenhang mit seiner religiösen Persönlichkeit recht zu verstehen, dass also mit andern Worten diese philosophische Gotteslehre von der *Religion* Schleiermachers abhängig oder doch beeinflusst ist. Unsere eigentliche Frage lautet aber so: Ist ein Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre Schleiermachers nachzuweisen? Und wenn ja, worin besteht dieser Einfluss? Die erste Hälfte dieser Doppelfrage ruft einer Vorfrage: Ist überhaupt eine wesentliche Änderung der Religionslehre, eine wesentliche Verschiedenheit der spätern gegenüber der frühern, vordialektischen, nachzuweisen? Wenn ja, inwiefern ist dann diese Veränderung der inzwischen ausgebildeten philosophischen Gotteslehre zu verdanken? und inwiefern lässt sie sich allenfalls aus andern Ursachen erklären?

1. Die wesentlichen Änderungen der Religionslehre.

a) Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen.

Wir untersuchen die Hauptpunkte der Reihe nach. Was die *erkenntnistheoretischen Voraussetzungen* anbetrifft, so ist keine wesentliche Veränderung nachzuweisen. In den Reden, wie nachher in der Psychologie und Glaubenslehre ist stets die reale, objektive Welt etwas dem Subjekt selbständig und ebenbürtig Gegenüberstehendes, das mit dem Subjekt zusammen den höchsten Gegensatz ausmacht. Schleiermachers Grundansicht ist also ein

Realismus. Aber die Aussenwelt (Psychologie S. 54, Glaubenslehre S. 64/65) affizirt uns nur durch unsre eigene „organische" Seite hindurch, und das, was wir als Aussenwelt *wahrnehmen*, beruht auf eigener Reaktion des Subjekts ebenso wie auf dem Anstoss des Objekts. Somit ist der Realismus kein naiver, sondern ein psychologisch-phänomenalistisch modifizirter, der dem Sensualismus und dem philosophischen Idealismus gleich fremd gegenüber steht.

b) Die psychologischen Voraussetzungen.

Auch die *psychologischen Voraussetzungen* erscheinen nicht wesentlich verändert. Neben der Einteilung in die drei Gebiete des Wollens, Denkens und Fühlens, die in allen drei Fassungen der Religionslehre beibehalten ist, tritt eine andre auf, welche diese erste durchkreuzt. Es ist die Einteilung alles seelischen Geschehens in Aktivität und Passivität (vgl. *Huber* a. a. O. S. 276 ff), Spontaneität und Rezeptivität, ausströmende und aufnehmende Tätigkeiten, oder wie nun die Ausdrücke lauten mögen. Diese *zweite* Einteilung tritt allerdings erst in der spätern Religionslehre deutlich hervor und ist in den Reden nur dadurch vielleicht vorgebildet, dass Fühlen und Wollen sich als Passivität und Aktivität scharf gegenüberstehen, während das Denken noch nicht in diesen Gegensatz eingeordnet ist. Aber diese Einordnung schwankt überhaupt bei Schleiermacher. In der Dialektik treten meist Denken und Wollen parallel auf, und das Fühlen ist ihnen übergeordnet, weil es sie beide verbindet, und jene zweite Einteilung tritt ganz zurück. In der Psychologie dagegen spielt diese eine Hauptrolle, und das Denken wird in nähere Beziehung zum Fühlen gerückt, weil beide „rezeptiv" sind, und das Wollen ihnen als Spontaneität gegenübergestellt. Die Glaubenslehre endlich vereinigt gewissermassen alle bisherigen Auffassungen des Verhältnisses in sich: Fühlen, Denken, Wollen sind getrennte Gebiete wie in den Reden (Glaubenslehre § 3, 3); davon bilden, wie dort, das Wollen und das Fühlen den schroffsten Gegensatz, während das Denken mehr in der Mitte steht, indem es zwar, wie in der Psychologie, mit dem Fühlen zusammen die rezeptive Seite darstellt, aber doch auch — nämlich als Erkennen — einen kleinen spontanen Anstrich hat. Und endlich steht das Fühlen doch (wie in der Dialektik) *über* Denken und Wollen, wenigstens in seiner höchsten Erscheinung, dem *religiösen* Gefühl: Die „höchste Stufe des *subjektiven* Bewusstseins (Gefühls)" ist zugleich „die höchste Stufe des Bewusstseins" überhaupt.

Es ist übrigens nicht zu vergessen, dass das „Wollen" der Dialektik etwas ganz anderes ist als dasjenige der Reden, der

Psychologie und der Glaubenslehre; denn hier ist es der Ausdruck der Aktivität überhaupt, dort aber bloss der *zwecksetzenden* Aktivität, also im Grunde eines „*Denkens,* das dem Handeln zu Grunde liegt" und also nur eine *Verbindung* mit der *reinen* Aktivität eingegangen ist.

c) Die psychologische Stellung der Religion.

Aber alle diese Versuche, die stets bleibenden drei Grundvermögen in die von Schleiermacher so geliebte Zweiteilung einzuzwängen, haben für unsere Aufgabe nur sekundäres Interesse, und auf keinen Fall haben sie etwas mit dem Verhältnis der philosophischen Gotteslehre zur Religionslehre zu tun. Wichtig aber ist für uns die aus der Einteilung der psychischen Funktionen sich ergebende Ansicht Schleiermachers von *der Stellung des Religiösen innerhalb der übrigen Seelentätigkeiten.* Um gleich die Hauptsache vorweg zu nehmen: In *allen* Fassungen seiner Religionslehre ist Schleiermacher völlig entschieden, dass die Religion ihrem Wesen nach allein dem Gebiete des Fühlens angehöre, dass sie aber auch mit den beiden andern Gebieten bestimmte Beziehungen *eingehen* könne. Nur in der Art und Enge dieser Beziehungen ist eine Verschiedenheit zwischen Früher und Später zu bemerken, die aber kaum wesentlich zu nennen sein dürfte. In den Reden nämlich ist die Kluft zwischen der Religion und dem Denken und Wollen am grössten, während die Psychologie die erstere wenigstens mit dem Denken in nähere Beziehung bringt (beide zusammen bilden die rezeptive Seite des Bewusstseins, und durch die religiöse Affektion wird der Erkenntnistrieb gereizt) und die Glaubenslehre geradezu von einem „religiösen Denken" und einem „religiösen Tun" spricht. Ob diese Änderung mit der dialektischen Gotteslehre etwas zu tun hat, werden wir später sehen; hier genügt es, sie zu konstatiren.

d) Die nähere Bestimmung des Religiösen innerhalb des Gefühlslebens.

Also dem Gefühlsleben gehört das Religiöse jedenfalls an; *aber was ist innerhalb dieser Sphäre sein eigentliches Wesen, wodurch es sich von andern Gefühlen unterscheidet?* Hier, an diesem entscheidenden Punkte, scheint die Differenz der einzelnen Fassungen der Religionstheorie unverkennbar zu sein. „Sinn und Geschmack für's Unendliche", „höchste Stufe des subjektiven Bewusstseins", „absolutes Abhängigkeitsgefühl" scheinen wenig miteinander zu tun zu haben. Wir gehen etwas näher darauf ein, indem wir die Bedeutung des Religiösen früher und später betrachten, 1. wie

sie innerhalb des Subjekts, 2. wie sie in Beziehung auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt (Ich und Aussenwelt) und 3. wie sie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott von Schleiermacher vorgestellt wird. 1. Die Psychologie nennt die Religion die höchste Stufe des subjektiven Bewusstseins, also des Gefühlslebens, und dies aus dem Grunde, weil sie die oberste Einheit der geselligen und ästhetischen (also aller „höhern") Gefühle bildet. Und die Glaubenslehre bezeichnet die Religion als die höchste Stufe menschlichen Bewusstseins überhaupt, weil sie über Wissen und Wollen hinaus die Einheit von Subjekt und Objekt, das Erleben des Absoluten bedeutet. — In den Reden finden wir von einer derartig hervorgehobenen Stellung nichts, da sie gegenüber anderm Bewusstseinsinhalt nach ihrem relativen *Wert* garnicht betrachtet wird.

2. Psychologie und Glaubenslehre stimmen darin überein, dass beide in der Religion den Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben sein lassen, weil im religiösen Gefühl das Individuum sich mit der Gesamtheit des Ausserihm zusammenfasst und unter das Absolute stellt, das beide, Subjekt und Objekt, umschliesst. Auch darnach suchen wir in der frühern Religionslehre umsonst. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt und dessen Vereinigung spielt überhaupt noch kaum eine Rolle in den Reden.

3. Mit Rücksicht auf das Objekt der Religion bestimmen die Reden dieselbe näher als „Anschauen des Universums", „Sinn und Geschmack für's Unendliche" und durch andere synonyme Ausdrücke. Wir können vielleicht dafür zusammenfassend „Unendlichkeitsgefühl" sagen. Und zwar ist dieses Gefühl eng verknüpft und kaum zu trennen von einem *Gefühl der eigenen Kleinheit* dem unendlichen Universum gegenüber, von dem „unser eigenes Ich überall umgeben ist", — wie sich das auch an den angeführten Beispielen spezifisch religiöser Einzelgefühle zeigt, unter denen die *Demut* das hauptsächlichste und typische ist. — Die Psychologie drückt sich ganz ähnlich aus. Auch ihr ist das Religiöse das Gefühl des *unendlich* Erhabenen, identisch mit dem „Bewusstsein des Unvermögens," und zwar des *absoluten* Unvermögens, weil das die Religion Erzeugende als absolut oder „unendlich" vorgestellt wird. Und die Glaubenslehre endlich spricht es klar aus: die Religion („Frömmigkeit") ist identisch mit dem Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit", dem Gefühl des Unendlichen, Ewigen, Absoluten, dem gegenüber die Kreatur nichts ausrichten kann. Eine wesentliche Änderung ist also hinsichtlich dieses letzten Punktes kaum zu konstatiren, wenn man nicht die immer klarer und bestimmter werdende *Formulirung* des Gedan-

kens so nennen will. — Nur in der *Begründung* der absoluten Abhängigkeit weichen die Darstellungen von einander ab: In den Reden ist es die ästhetisch-*kosmische* Überwältigung durch das Unendliche, was die Religion weckt; ganz ähnlich in der Psychologie (vom Erhabenen aus), wo, wie in den Reden, noch das Gefühl des Rätselhaften, der *Unerkennbarkeit,* hinzutritt. In der Glaubenslehre dagegen ist die Begründung eine durchaus *moralische* (aus dem bloss *relativen* Freiheitsgefühl), wenn auch die Unzulänglichkeit des Erkenntnisvermögens nicht unerwähnt bleibt. Dies ist eine nicht zu läugnende Verschiedenheit zwischen Glaubenslehre einerseits und Reden und Psychologie andrerseits, aber also nicht zwischen späterer und früherer Religionslehre, sondern innerhalb der spätern.

e) Wesen und Bedeutung Gottes in der Religion.

Dieses Verhältnis zur Gottheit leitet uns hinüber zu einem weitern Punkte, nämlich dazu, was für die verschiedenen Fassungen der Religionstheorie *die Gottheit ist und welche Stellung sie im religiösen Leben einnimmt.* An der Welt, am Einzelnen, Endlichen, ist uns die Gottheit aufgegangen, und deshalb betrachten wir sie zunächst in ihrem *Verhältnis zur Welt,* das heisst zur Gesamtheit des endlichen Seins in seiner Vielheit. Nach den Aussagen der *Psychologie* kann alles Einzelne, und sei es noch so gewaltig, für sich höchstens erhaben wirken, aber noch nicht religiös; sondern im religiösen Empfinden ist immer das Gefühl des *Unendlichen* miteingeschlossen, das über und hinter aller Erscheinungswelt liegt, und das man als solches nicht wahrnehmen kann. Wenn also die Psychologie ihrem Stoffe gemäss von der Gottheit nicht besonders spricht, so geht doch aus dem Gesagten hervor, dass sie mit der Welt, auch in ihrer Gesamtheit, nicht zusammenfallen kann, weil das religiöse Gefühl sie eben hinter und über aller Erscheinung sucht. Sie ist das Unendliche schlechthin, und die Welt kann höchstens aufgefasst werden als die unendlich vielen einzelnen Auswirkungen dieses Unendlichen, das uns und die übrige Welt in sich beschliesst. — Die *Glaubenslehre* redet von der *Welt* in dem Sinne, dass darunter nur die objektive Welt, das Nicht-ich, das Ausseruns verstanden ist. Die Welt im strengen, umfassenden Sinne erhalten wir also erst, wenn wir dieses Ausseruns mit dem Ich zusammennehmen und unter *einen* Begriff fassen. Ich + Nichtich, ist das Gott? Nein; denn Gott geht nicht auf in diesem Gegensatz, sondern steht über ihm, als die wesenhafte, bedingende Einheit, dessen Ausstrahlungen sozusagen Ich und Ausserich sind. Er ist das schlechthin Bedingende,

Ich und Ausserich dagegen sind beide von ihm schlechthin bedingt.[1]) Die Welt im weitern Sinne ist uns immer nur im Schema von Gegensätzen gegeben, und der höchste dieser Gegensätze ist derjenige von Ich und Nichtich (Welt im engern Sinne). Gott hingegen ist die *Einheit* dieses höchsten Gegensatzes und damit aller andern. Auch in den Reden fällt, wie wir bereits gesehen haben, die Gottheit, das „Universum“, keineswegs mit der Welt zusammen, sofern man Welt mit Schleiermacher als die *Summe* alles Einzelnen, Besondren, aller Erscheinungen fasst. Vielmehr steht auch hier Gott hinter und über der Welt, als die an sich unerkennbare Einheit alles Seins und Geschehens, die man nur ahnen kann. Also in dieser Beziehung kann man kaum von einer Änderung sprechen gegenüber der ursprünglichen Auffassung, nur dass die Meinung Schleiermachers später klarer hervortritt als in den Reden. Wenn man diese pantheistisch[2]) nennt, so muss man die Glaubenslehre ebenso nennen; denn hier wie dort gehört Gott mit der Welt untrennbar zusammen: die Einheit kann sich nur in der Vielheit zeigen, und die Vielheit hat ihren Grund wiederum in der Einheit; beide sind Correlate, aber eben deshalb nicht identisch. Vgl. dazu die Dialektik (oben S. 31 ff.), wo Schleiermacher das Verhältnis von Gott und Welt ex professo erörtert! Einen Unterschied zwischen früher und später können wir nur darin finden, dass wenigstens in der 1. Auflage der Reden die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt mehr betont wird als ihre Geschiedenheit, während später diese letztere stärker hervortritt.[3]) Es scheint in den Reden auch nicht ganz klar, ob das „Universum“ gedacht ist als Einheit bloss der objektiven, realen Welt, oder ob das Subjekt in seiner idealen Existenz in dasselbe mit einbezogen ist; und im ersten Falle wäre allerdings Schleiermacher in seinen eigenen Augen „Pantheist“ in *dem* Sinne, dass sein Gott zwar die Einheit alles *realen* Seins wäre (also etwa der „höchsten Kraft“ der Dialektik entspräche, vgl.

---

[1]) *Zeller* (Vorträge und Abhandlungen, S. 204) sagt mit Unrecht, Gott und Welt wären bei Schleiermacher „dasselbe Wesen“; die Totalität des Einzelnen, also die Vielheit, ist eben für Schleiermacher etwas wesentlich Verschiedenes von der *Einheit* in dieser selben Vielheit; die Einheit ist das Zusammenhaltende, Bedingende der Vielheit. [2]) Mit welchem Recht man überhaupt Schleiermacher einen Pantheisten nennen darf, ist eine Frage für sich und kommt darauf an, was man unter Pantheismus versteht. Die Ansicht Schleiermachers darüber (über das „*Wesen*“ Gottes sowohl wie über die *Gottesvorstellungen*) haben wir dargestellt; was man ihr für Namen gebe, ist einerlei. Man erinnere sich aber, dass nach Schleiermacher Gottes „Wesen“ überhaupt *nicht erkennbar* ist! (Vgl. Pünjer, a. a. O. S. 199, Anmerkung!) [3]) Diese Beobachtung übertreibt Weissenborn (a. a. O., II. Teil, S. 41)

Dialektik § 183!), nicht aber zugleich der Grund des Idealen und damit die höhere Einheit von Ideal und Real. So sind die Reden oft verstanden worden, aber mit Unrecht. Denn sie (Reden S. 47/48!) sehen auch im Menschen — und zwar nicht etwa bloss im Menschen als realer Erscheinung, sondern gerade im Menschen als *idealem* Subjekt, als moralisch Wirkendem, — „nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen, das Unendliche." Also kann dieses nicht bloss als die Einheit des *realen* Seins gedacht sein, und auch hier zeigt es sich, wie fest Schleiermachers endgültige Religionslehre ihm in ihren Hauptpunkten schon damals stand, wenn auch manches erst ansatzweise vorhanden war, was später volle Beleuchtung und scharfe Betonung fand.

Also Gott und Welt gehören untrennbar zusammen, ohne identisch zu sein. Gott ist geradezu nirgend sonst zu erfahren als am Einzelnen, in der Welt. An sich, seinem Wesen nach, wie es sich von der Welt unterscheidet, wissen wir absolut nichts von ihm. Wir haben ihn ja überhaupt ausschliesslich im Gefühl, worin, wie wir gesehen, alle drei Fassungen der Religionslehre einig sind; denn was ist „Haben Gottes" anders als Religion? Und Religion ist ausschliesslich Sache des Gefühls. (Vgl. Reden, 2. Auflage, bei Pünjer S. 122!) Es ist im grunde gar nicht verschieden, ob ich sage: „Religion, Sinn und Geschmack für's Unendliche, ist weder Sache des Denkens noch des Wollens, sondern allein des Gefühls," oder ob ich sage: „Das Absolute, Unendliche, die Gottheit, ist mir weder im Denken noch im Wollen gegeben, sondern allein im Gefühl, eben im *religiösen* Gefühl." Das erstere ist der Standpunkt und die Ausdrucksweise der Reden und der Psychologie, soweit dieser Punkt in ihr überhaupt Berücksichtigung findet, das letztere die der Glaubenslehre. Das eine wie das andere enthält eine zwiefache Aussage über die Gottheit: *1. Im religiösen Gefühl ist der Mensch ihrer gewiss, und 2. in keiner andern Funktion kann er ihrer gewiss sein.* Nur dass die Glaubenslehre diese Erkenntnis schärfer und wissenschaftlicher formulirt als die Reden. Diese betonen eben mehr das *Gegebensein* Gottes für das *religiöse Gefühl* in den Erscheinungen der Welt, während die Glaubenslehre ein grösseres Interesse daran hat, Gottes *Unerkennbarkeit* für das *Denken* und seine *Unerreichbarkeit für das Wollen* hervorzuheben. Die Unerkennbarkeit hat übrigens auch in der Psychologie kräftigen Ausdruck erfahren. Also auch hier besteht die Änderung allein in einer schärfern Formulirung und klareren Ausdrucksweise eines längst vorhandenen Gedankens.

Nicht anders steht es hinsichtlich der *Stellung, die Gott über-*

haupt in der Religion einnimmt. In allen drei Fassungen der Religionslehre bedeutet Gott nichts andres als dasjenige, worauf sich das religiöse Gefühl bezieht, und was die Reden „Universum" oder, wie die Psychologie, das „Unendliche" nennen, was dagegen in der Glaubenslehre das „Woher" der absoluten Bestimmtheit heisst. Stets gehört Gott (nicht eine *„Gottesvorstellung"!)* zur Religion; denn „Sinn und Geschmack für's Unendliche" und „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit" verlangen beide ein Etwas, auf das sie gehen. Gott ist einfach das Correlat des religiösen Gefühls, in den Reden so gut wie in der Glaubenslehre, von dem wir weiter nichts Positives wissen; denn dass er nichts Endliches sein kann, sondern nur das Absolute, und dass er unserm Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen unzugänglich ist, das sind nur negative Bestimmungen. Allerdings lässt die Glaubenslehre das Gefühl für dieses Absolute weit mehr auf *moralischem* Wege entstehen als die Reden und die Psychologie, und das bedeutet eine Veränderung der Stellung Gottes und des religiösen Gefühls überhaupt, indem die *Abhängigkeit* des Individuums vom Unendlichen schärfer hervorgehoben wird. Darauf haben wir aber schon Seite 49 f. hingewiesen. Der Unterschied ist der: die Reden und die Psychologie lassen den Sinn für das Absolute mehr am objektiven Sein, an den Erscheinungen des Kosmos, aufgehen; die Glaubenslehre dagen bildet dazu die Ergänzung, indem sie die Religion erwachen lässt vom innern Erleben des Subjekts selber, von seinem bloss relativen Freiheitsgefühl aus: Beide Arten, wie Religion entstehen kann, laufen aber auf Erscheinungen hinaus, realer oder idealer Natur, die als Auswirkungen und Offenbarungen der Gottheit aufgefasst werden. Religion entsteht, wo sich der Mensch mit der Gottheit berührt, wo sie sich ihm „offenbart".

Dies die Bedeutung Gottes für die Religion in ihrem innersten Wesen. Wie steht es denn aber mit den **Vorstellungen** *von Gott*, die in der Regel auch „Gott" genannt werden? Die Psychologie spricht davon naturgemäss nicht. Zwischen den Reden aber und der Glaubenslehre herrscht wesentliche Übereinstimmung. Die Ansicht der Reden haben wir bereits Seite 12 ff. geschildert: alle religiösen Gottesvorstellungen entstehen aus einem religiösen Gefühl, indem eben dasjenige, als was das Universum sich einem bestimmten Individuum vorwiegend offenbart, von diesem Individuum mit dem Gottesnamen selber belegt wird; das Wesen, die Eigenschaften dieses „Gottes" richten sich dann natürlich nach der Anlage des Individuums, resp. nach der Beschaffenheit des grundlegenden Erlebnisses, in welchem ihm die Religion zu-

erst aufgegangen ist oder ihm immer wieder ganz besonders lebhaft aufgeht. Die Glaubenslehre spricht davon nicht im eigentlichen religionsphilosophischen Teil, sondern erst § 15, und auch da nicht ausdrücklich, sondern im allgemeinen über Glaubenssätze. Aber da sich alle Gottesvorstellungen aus Glaubenssätzen zusammensetzen, so gilt für dieselben, was für diese gilt: es sind „Auffassungen der frommen Gemütszustände", und „alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen", sind imgrunde nur „etwas besondres in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen" (Glbl. § 50), rühren also her von einer so oder so modifizierten Anschauungs- oder Offenbarungsweise des Absoluten, ganz ähnlich, wie es die Reden auch ausdrücken. Alles, was die Glaubenslehre dann von göttlichen Eigenschaften, also von der religiösen Gottesvorstellung sagt, sind *christlich-religiöse* Glaubenssätze, welche nicht dem Wesen und Kern aller Religion, sondern einer bestimmten Ausprägung derselben, eben der christlich-evangelischen, angehören. Das gehört nicht mehr zum Thema.

2. Die Hauptursachen der Veränderungen in der Religionslehre.

Wir stellen die hauptsächlichlichsten Änderungen der Religionslehre kurz zusammen:

1. Das Religiöse tritt immer mehr in *Beziehung zu den andern Gebieten des Seelenlebens,* dem Denken und dem Wollen (S. 47). Zwei Ursachen lassen sich dafür angeben, nämlich einmal die Tendenz der Reden, dem Religiösen durch Isolirung eine „eigene Provinz" zu erobern, eine Tendenz, welche zusammen mit dem Wunsche, den Zuhöhern entgegenzukommen, eine möglichst scharfe Sonderung der Gebiete bedingte, — und sodann überhaupt die ruhigere und wissenschaftlichere Behandlung in den spätern Schriften. Inwiefern vielleicht eine Vertiefung der Frömmigkeit Schleiermachers auch mitgewirkt habe, geht uns hier nichts an. Jedenfalls aber kann nicht von einem entscheidenden Einfluss der dialektischen Gotteslehre die Rede sein; denn die Veränderung bahnt sich in der 2. Auflage der Reden schon an (oben S. 7 f.) und schreitet auch zwischen Psychologie und Glaubenslehre noch fort (S. 47). Auch die *zentrale Stellung,* welche später das Gefühl und mit ihm die Religion zwischen Denken und Wollen einnimmt (Glaubenslehre), ist schon in den Reden vorgebildet (bei Pünjer S. 47 ff.); nur ist sie später mehr hervorgehoben, und das wird nicht ohne den Einfluss der dialektischen Untersuchungen geschehen sein, welche dem Gefühl bei dem Suchen nach dem

Absoluten den Vorrang geben mussten, resp. sich dieses Vorrangs schärfer bewusst wurden und ihn klarer ausdrücken konnten.

2. Die spätere Religionslehre betont von der Religion namentlich auch, dass in ihr der *Gegensatz* von Ich und Welt, *von Subjekt und Objekt aufgehoben* sei. Hier ist ein Einfluss der dialektischen Gotteslehre nicht zu verkennen, denn erst in ihr taucht dieser Gegensatz auf und fängt an eine Rolle zu spielen. In den Reden tritt die Welt als Objekt dem Individuum weniger als coordinirter Gegensatz entgegen denn als Repräsentantin des „Universums", des Unendlichen. Erst bei der Suche nach dem Wesen des Absoluten in der Dialektik zeigte sich eben jener Gegensatz in seiner ganzen Grösse und Bedeutung, auch hier wieder ist die Veränderung eine tiefere Erkenntnis, geliefert durch systematischeres Nachdenken über das Absolute.

3. Immer schärfer tritt die Näherbestimmung des Religiösen als Gefühl einer absoluten Abhängigkeit hervor, wenn sie auch, wie gezeigt (S. 12), in den Reden schon vorgebildet ist. Kein Zweifel, dass die eingehendere Beschäftigung mit dem metaphysischen Correlat des religiösen Gefühls, mit dem Absoluten, mit zu dieser exaktern Bestimmung beigetragen hat; wenn einmal die Idee des Absoluten recht erfasst war, sei es auch nur durch negative Eigenschaften, so musste alles Einzelne, auch das Subjekt, erst recht in seiner ganzen verschwindenden Kleinheit gefühlt werden. Somit haben wir auch hier wieder eine Vertiefung der Erkenntnis und eine Verschärfung des Ausdrucks als Folge der dialektischen Arbeit. Doch haben ohne Zweifel noch andre Faktoren mitgewirkt, namentlich eine Vertiefung des Gefühls für die *moralische Unzulänglichkeit* und für die *Begrenztheit alles Erkennens*, wovon ja das letztere auch schon in der Dialektik eine Hauptriebfeder bildet. Zu stark darf jedenfalls der Einfluss der Dialektik nicht betont werden, schon deshalb, weil ja die Glaubenslehre noch einen wesentlichen Fortschritt über die Psychologie hinaus bedeutet; dies gilt besonders von der *moralischen* Begründung der absoluten Abhängigkeit, für die wir bei der Aufstellung der spekulativen Gottesidee höchstens indirekt einen Ansatz finden in der Erkenntnis, dass im Wollen sowenig wie im Wissen das Absolute erfasst werden könne.

4. Am meisten Einfluss der philosophischen Gotteslehre erwarten wir naturgemäss in demjenigen Teil der Religionslehre, der von der Gottheit, ihrem Wesen und ihrer Bedeutung handelt.[1])

[1]) *Bender* (Jahrb. f. deutsche Theologie 1872, Seite 656 ff.) schlägt diesen Einfluss viel zu hoch an. Wie wenig wir überhaupt mit seiner Auffassung (vgl. bes. a. a. O. S. 685!) übereinstimmen, muss unsre ganze Arbeit zeigen.

Aber auch hier ist die Ausbeute nicht übermässig gross und beschränkt sich auf tiefere Erkenntnis des bereits Geahnten und klarere Darstellung. Was zunächst das Verhältnis von *Gott und Welt anbetrifft*, so besteht der Unterschied von früher und später wieder nur in einer klareren, systematischeren Ausdrucksweise. Die Dialektik selber bietet in diesem Punkte nur eine wissenschaftlichere und eingehendere Erörterung derselben Beziehungen, die schon in den Reden zwischen Gott und Welt obwalten. Untrennbare Zusammengehörigkeit, aber nicht Identität; die Welt die alleinige Offenbarung des Unendlichen, aber als solche nicht sein Wesen; Gott das Eine in der Vielheit, der ewige Urgrund aller einzelnen Erscheinungen. — Freilich betont die spätere Religionsphilosophie, besonders die Glaubenslehre, mehr die Nichtidentität als die Zusammengehörigkeit der beiden, und bildet so einen Gegensatz zu den Reden. Aber die Ursache ist leicht anderswo als in der spekulativen Gottesidee zu erkennen. Schleiermacher redete damals zu Verächtern der Religion, die namentlich von einem transzendenten, für sich existirenden Gott nichts wissen wollten; das Publikum der Glaubenslehre dagegen sind Christen, die eher dazu neigen, den Gegensatz zwischen Gott und Welt höchstmöglich zu steigern. Auch verlangte wahrscheinlich Schleiermachers persönliches religiöses Interesse später eine Stärkerbetonung der Verschiedenheit von Gott und Welt und eines Primates der absoluten Einheit über die Totalität der gegensätzlichen Vielheit: die Welt wird immer mehr das Geschöpf, das vom Schöpfer abhängig ist, während sie früher mehr selbständig neben dem Unendlichen als Einheit stand, als dessen blosse Offenbarung. Darin zeigt sich religiöses Interesse, kein Einfluss der dialektischen Gotteslehre, deren letzte Fassung (1831) selber, wahrscheinlich oder sicher auf Grund religiöser Vertiefung, dem Absoluten eine aktivere Stellung anweist, als die früheren. (Vgl. auch Halpern, a. a. O. S. 255 ff.).

Die Unzulänglichkeit der Erkenntnis gegenüber dem Absoluten, also die *Unerkennbarkeit Gottes*, haben wir schon auf der vorigen Seite betrachtet. Auch sie, resp. die Lehre davon, ist in nuce schon in den Reden enthalten, in der Dialektik allerdings

---

Dies insbesondre auch in Bezug auf die Genesis des absoluten Abhängigkeitsgefühls! Erst schiebt Bender diesem Gefühl (S. 685) eine Genesis unter, die es bei Schleiermacher gar nicht hat, und dann (S. 695) wirft er Schleiermacher vor, dass dieser sich jener (untergeschobenen!) Genesis nicht erinnere! Das ist sehr charakteristisch für Benders sogenannte Kritik! Wenn es der Mühe wert wäre, so wäre es ganz interessant, einmal eine Kritik der Bender'schen „Kritik" zu schreiben!

schärfer ausgebildet und dementsprechend in der spätern Religionstheorie verwertet. Allgemeine Vertiefung des kritischen und des religiösen Empfindens ist auch hier der am nächsten liegende Grund, eine Vertiefung, als deren erstes *Zeugnis*, nicht Ursache, die dialektische Darstellung der Gottesidee angesehen werden muss.

Die *Bedeutung der Gottesidee überhaupt* für die Religion ist in der Glaubenslehre nur insofern gesteigert gegenüber den Reden, als Gott einmal der Welt und dem Einzelnen *absolut übergeordnet* wird und als sodann, was damit zusammenhängt, die moralisch-willensmässige Unzulänglichkeit Gott gegenüber eine rechte Würdigung erfährt. Schon auf Seite 55 haben wir hervorgehoben, dass auch dafür der Grund hauptsächlich in einer sittlichen und religiösen Weiterbildung zu suchen ist, von welcher die Dialektik, wie die Glaubenslehre, *Zeugnis* ablegt.

Der bloss *relative* Wert, aber doch die relative *Bedeutung* aller religiösen *Gottesvorstellungen,* sowie ihre Natur als Versuche objektiver Vorstellung und Darstellung des im Gefühl erlebten Unendlichen sind so ähnlich gewürdigt in der spätern wie in der frühern Religionslehre, dass wir von einem Unterschied, also auch von einem Einfluss der dialektischen Gottesidee, nicht reden dürfen. Das Absolute lässt sich nur am Einzelnen erleben; deshalb ist es nicht zu verwundern, wenn jede Vorstellung des Absoluten eben eine blosse, einzelne Vorstellung ist, mit den Zügen des Einzelnen und Besondren versehen.[1])

Aus dem Gesagten ergibt sich endlich

3. Die Bedeutung der spekulativen Gotteslehre für die Religionstheorie Schleiermachers.

Der merkliche Einfluss der dialektischen Gotteslehre auf die Religionstheorie zeigt sich in folgenden Punkten:

1. Das *Gefühl* erhält eine zentralere und übergeordnetere Stellung gegenüber Denken und Wollen.

2. Der *Gegensatz von Subjekt und Objekt*, von Idealem und Realem tritt schärfer hervor und findet seine Aufhebung durch das im religiösen Gefühl gegenwärtige Absolute.

---

[1]) Hieran wird auch die Bedeutung der Frage *„Persönlicher oder unpersönlicher Gott?"* für Schleiermacher klar: Gott als das Absolute ist natürlich nicht „persönlich", oder vielmehr, wir können jedenfalls dies sowenig wie etwas andres Possitives von ihm aussagen. Dagegen die *religiöse Gottesvorstellung* kann und *muss* beinahe persönlich sein. (Glaubenslehre § 5, Zusatz.) *Zeller* (Theologisches Jahrbuch 1842, Seite 263 ff.) betont das erstere und vernachlässigt das andere.

3. Das Religiöse wird aus dem blossen unbestimmten Gefühl fürs Unendliche immer mehr zu dem *bestimmten Gefühl der Abhängigkeit* vom Absoluten, Abhängigkeit in physischer und moralischer Hinsicht.

4. Das Verhältnis von *Gott und Welt* erfährt eine nähere und klarere Bestimmung, so dass namentlich die Verschiedenheit beider deutlicher hervortritt.

5. Die *Unerkennbarkeit Gottes* wird ausdrücklich betont.

Das ist nun aber nicht so zu verstehen, als habe sich Schleiermachers Auffassung von der Religion auf einmal geändert, nachdem er versucht hatte, seine Gottesidee darzustellen. Vielmehr liegen die wahren Ursachen der Änderungen in der Vertiefung seiner eigenen Religiosität einerseits und in der Schärfung seiner religionsphilosophischen Erkenntnis andrerseits. Die dialektische Arbeit nun ist ein Denkmal für die erste Ursache, ein Markstein in Schleiermachers religiöser Entwicklung, oder vielmehr, in ihren verschiedenen Fassungen, eine *Reihe* von Marksteinen, gerade so, wie auch die verschiedenen Fassungen der Religionslehre solche Marksteine sind. — Die zweite Hauptursache dagegen, die schärfere Erkenntnis und klarere Formulirung seiner Religionsauffassung, hängt mit den dialektischen Versuchen sehr enge zusammen. Denn durch dieses ernste und exakte Ringen nach dem Absoluten, resp. nach der Erkenntnis seiner Bedeutung und Stellung gegenüber dem menschlichen Seelenleben, konnte auch die Religionslehre an Klarheit und Tiefe nur gewinnen, und sie *hat* dadurch auch gewonnen, wie unsere Vergleichung zeigte. Somit ist der Einfluss der spekulativen Gottesidee, genauer der Beschäftigung mit ihr und des oft wiederholten Versuchs ihrer Darstellung, ein zwiefacher gewesen:

Erstens gewann Schleiermacher durch sie ein klares Verständnis und Bewusstsein seiner eigenen Relgionsauffassung, und

zweitens ermöglichte ihm die dialektische Arbeit eine schärfere, systematischere Darstellung seiner religionsphilosophischen Gedanken.

Beides bemerken wir deutlich in der spätern Religionslehre. Die *Dialektik* als Versuch, das Absolute zu bestimmen, ist somit einerseits von Schleiermachers eigener Religiosität und früheren Religionsauffassung beeinflusst, und andrerseits wirkt sie selber wieder vertiefend und klärend auf die (spätere) Religionsauffassung und Religionslehre, die ja jene Auffassung wiederspiegelt.

Was nun die in der Dialektik sich offenbarende *Gottesidee selber* betrifft, so ist wohl aus der Arbeit zur Genüge hervorgegangen, welche Stellung sie als solche im System der Schleiermacher'schen Religionstheorie einnimmt. Sie ist eben das Uni-

versum der Reden, das Unendliche der Psychologie, das Absolute, die Gottheit, das „Woher der schlechthinigen Abhängigkeit“ in der Glaubenslehre, das in allem religiösem Gefühl enthalten ist und dessen Symbole und Anschauungsversuche alle besondren *Gottesvorstellungen* bedeuten. Die Dialektik versucht das im religiösen Gefühl und nur in ihm erlebte Absolute, wenigstens annähernd und wesentlich negativ, erkenntnismässig darzustellen, und deshalb ist sie ein wertvolles Denkmal auch für Schleiermachers religiöses Leben und für seine Religionsphilosophie.

Jahwe und die Natur.

Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte.

Von *J. Matthieu,* Lic. theol.

Erster Teil.

Hauptströmungen und Gegensätze in der alten Zeit.

„Jahwe wird über ihnen erscheinen,
Und wie der Blitz wird ausgehen sein Pfeil.
Der Herr Jahwe wird in die Drommete stossen
Und daherschreiten in Stürmen des Südens.“
Sacharja 9,14.

Es ist nicht sehr leicht, für die Untersuchung des Problems, das uns in dieser Arbeit beschäftigen soll, den richtigen Ausgangspunkt zu finden, da wir über die älteste innere und äussere Geschichte Israels keineswegs ganz sichere Kenntnisse besitzen. In allen wichtigen Fällen ist es darum notwendig, von einem Punkte auszugehen, bei dem am wenigsten Zweifel über das Alter der Quellen und über die Meinung der Autoren entstehen können. Wir gehen aus von Hosea 2, 4—25, einer Quelle, deren Echtheit unanfechtbar ist, deren Alter feststeht, und die ausserdem noch den grossen Vorteil besitzt, uns mitten in die Strömungen und Gegensätze der alten Periode zu versetzen. Wir gewinnen damit einen sichern Ausgangspunkt, und es scheint mir methodisch richtiger zu sein, von hier aus womöglich Rückschlüsse zu ziehen, als mit der Untersuchung einer Periode zu beginnen, die wir wie die Zeit unmittelbar vor und nach der Ansiedelung in Palästina nur ungenau und ungenügend kennen. Über das Verhältnis Jahwes zur Natur erhalten wir allerdings im Buche Hosea eine Auskunft,

welche sich zunächst wie ein Rätsel ausnimmt; aber dieses Rätsel lösen heisst zum grossen Teil die Frage beantworten, welche den Gegenstand unserer Untersuchung bildet.

Stellen wir zunächst den Tatbestand fest. Welche Ansichten über Jahwes Verhältnis zur Natur lernen wir im Buche Hosea kennen? Gleich das zweite Kapitel, das wir zu unserm Ausgangspunkte gemacht haben, gibt uns eine Antwort auf unsere Frage; hier stehen sich zwei entgegengesetzte Auffassungen schroff gegenüber.

Die erste Ansicht ist die der Bauern. Sie sind der Meinung, dass die Bealim, die Landesgottheiten Kanaans, nicht Jahwe, ihnen die Gaben des Landes spenden; sie sagen offen: „Ich will meinen Buhlen folgen, die mir Brod, Wasser, Flachs, Öl und Getränke geben.“ [1]) Die Bauern sind nach der ganzen Stelle nicht bewusst von Jahwe abgefallen, aber den Bealim, nicht dem Volksgott, trauen sie die Kraft zu, die Natur günstig zu beeinflussen. Es folgt daraus, dass die Bauern schwerlich Jahwe für einen Naturgott gehalten haben. Es bleibt allerdings die Möglichkeit, dass er über einen Teil der Natur herrscht, der nichts mit der Fruchtbarkeit des Landes zu tun hat; aber er ist auf keinen Fall ein Naturgott, wie ihn die Bauern brauchen können.

Sind nun dagegen die Bealim Naturgötter? Es scheint dafür zu sprechen, dass die Bauern ihnen augenscheinlich die Kraft zuschreiben auf die Natur einzuwirken. In erster Linie haben sie vermutlich den Bealim die Beschaffung des Regens zugetraut; mancher Baal mag auch als Ursache der Fruchtbarkeit des Bodens, in dem er zu Hause ist, gegolten haben. Ein Geist oder Gott, der geradezu mit dem Regen, den er hervorbringt, identifizirt wird, ist offenbar ein Naturgott. Trotzdem dieser Schluss so nahe liegt, ist es geraten, hier Vorsicht zu üben. Die Verehrung der Bealim hat die grösste Ähnlichkeit mit dem Heiligenkult in der katholischen Volkskirche. Schwerlich aber wird man behaupten dürfen, dass der Heilige, der das Haus vor Feuersgefahr schützt, ein Feuergott ist, der Heilige, den man um Regen anruft, oder der den Frost bringt, ein Regen- oder Wintergott sei. Ebenso können recht wohl die Bealim eine gewisse Macht über Naturdinge besitzen, ohne mit diesen Naturdingen zusammenzufallen, ohne mit ihnen gleichsam leibhaftig verbunden zu sein. Sie sind an irgend einer Stelle der Natur tätig, im Tale oder am Abhang und besorgen Haus- und Feldgeschäfte; an sie wendet man sich in allen Bedürfnissen des täglichen Lebens. Sie beherr-

[1]) Vgl. auch 7, 14, 9, 1.

schen die Natur, soweit ihr kleines Machtgebiet reicht, sind aber keineswegs mit ihr identisch und unzertrennlich verbunden.

Die zweite Ansicht lernen wir Vers 10 ff. kennen. Es ist die des Propheten Hosea: Jahwe ist es, der den israelitischen Bauern Most, Öl, Getreide, Flachs und Wolle schenkt; er wird dem Israeliten zur Strafe seine Gaben entziehen (V. 11, 14) und sie ihnen in vollerem Masse wiedergeben, wenn sie sich reuig zu ihm bekehren (23 ff.). Aus diesen Stellen geht klar hervor, dass der Prophet der Ansicht ist, Jahwe sei der Spender der Fruchtbarkeit des Landes und aller Naturgaben.[1]) Jahwe tut an dieser Stelle, was für die Bauern die Bealim tun.

Man könnte nun vielleicht versucht sein, hieraus den Schluss zu ziehen, Jahwe sei für Hosea ein Naturgott. Aber erstens gilt für seine Ansicht so gut wie für die der Bauern die Klausel, dass ein Gott, der auf die Natur einwirken kann, darum kein Naturgott zu sein braucht, und dann machen die letzten Verse des Kapitels geradezu den Eindruck, als ob Hosea selber mit einer gewissen Schwierigkeit zu kämpfen habe, wenn er Jahwes Macht über die Natur sich und seinen Lesern klar machen will; denn er sagt nicht etwa, Jahwe habe von jeher die Wechselbeziehung zwischen Himmel, Erde und Korn, Most und Öl regirt, sondern er verspricht, Jahwe wolle *in Zukunft* auf den Himmel einwirken, damit er die Erde zur Fruchtbarkeit veranlasse. Von einem Naturgott wäre ein solches Versprechen höchst sonderbar, weil ja sein ganzes Wesen von vornherein in jener Wechselwirkung aufginge. Jahwe ist für den Propheten ein durchaus freies, selbständiges, intelligentes Wesen, dem er, und zwar im Gegensatze zur grossen Menge, die Fähigkeit zuschreibt, auch auf die Natur einzuwirken.

Es stehen sich somit hier zwei entgegengesetzte Ansichten gegenüber, und fast unwillkürlich fragen wir zunächst: wie kommen denn Hosea und die Bauern zu diesen einander ausschliessenden Ansichten? Keine wird aus der Luft gegriffen sein; wir werden im Gegenteile aus allgemein religionsgeschichtlichen Gründen annehmen müssen, dass jede von ihnen eine reale historische Grunlage hat.

Wenn es uns gelingt, diese Frage zu beantworten, ist in der Tat eines der wichtigsten Probleme unserer Untersuchung gelöst; aber wir wollen vor allem noch sehen, ob sich nicht andere Stellen finden, welche für die eine oder die andere der zwei Ansichten, die wir soeben kennen gelernt haben, weitere Belege

[1]) Vgl. auch 9, 3. (Palästina ist Jahwes Land.)

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

liefern; das Problem wird hierdurch zunächst noch komplizirter, vielleicht aber auch seiner Auflösung näher gebracht werden.

Etwas früher als Hosea trat im Nordreich der Judäer Amos auf. Sehr viel können wir über den fraglichen Punkt aus seinem Buche nicht entnehmen,[1]) aber, dass er Jahwe die Kraft zuschreibt, die Natur zu beherrschen, geht aus einigen Stellen unzweifelhaft hervor. Jahwe verweigert den Regen vor der Ernte; er lässt ihn auf die eine Stadt fallen und auf die andere nicht, ganz nach Belieben; er lässt auf das eine Feld regnen und lässt das andere verdorren (4, 7 ff.); er straft das Volk mit Kornbrand und Gelbwuchs und anderen Naturplagen. Obwohl Amos fast ausschliesslich von verheerenden Wirkungen Jahwes in der Natur redet, darf man mit Sicherheit behaupten, dass er ebenso wie Hosea die Ansicht vertritt, Jahwe ist Herr in Kanaan und zwar auch Herr über die Natur; deutlich beweisen dies die Verse 4, 6–11.

Einen Schritt weiter führt uns der Prophet Jesaja. Auch für ihn ist wie für Amos (und, wie wir später noch sehen werden, für Elia und die Deuteronomisten), Jahwe der Gott, der die Macht besitzt, den Regen zu geben und zu verweigern (5, 6) und an einer höchst interessanten Stelle dient ihm die Tatsache, dass Jahwe den Bauern den Ackerbau gelehrt als Beweis, wie wunderbar die göttliche Einsicht sei (28, 23–29).[2]) Hier ist Jahwe also nicht der Gott, der, wie die Bauern des Hosea meinen, sich keineswegs darauf versteht, das Land fruchtbar zu machen; hat er doch den Landmann unterwiesen, wie er mit dem Stab Dill klopfen und über das Korn den Dreschwagen führen muss; er ist nicht nur wie bei Hosea der Spender von Getreide und Most, sondern auch der Erfinder der landwirtschaftlichen Maschinen, der Urheber der technischen Behandlung des Ackers und seiner Produkte, somit der Gott, der die Natur, soweit sie wenigstens für die Bedürfnisse einer Bauernbevölkerung in Betracht kommt, als intelligentes, überlegenes Wesen beherrscht und leitet.

Einen weiteren Beleg für den Konflikt der zwei Ansichten, die wir im Buche Hosea kennen gelernt haben, liefert uns ferner die Prophetenlegende des Elia. Elia stellt sich dem Ahab mit der Botschaft: „So wahr Jahwe lebt, der Gott Israels, in dessen

---

[1]) Die Stellen 4,13, 5,8, 9,5–6 sind spätere Interpolationen und Bruchteile eines Gedichtes, das zur Zeit der nachexilischen Naturtheologie enstanden ist, und Jahwes Macht und Herrlichkeit in der Schöpfung besingt. [2]) Die Echtheit der Stelle ist allerdings angefochten worden. Einen zwingenden Grund, sie dem Jesaja abzusprechen, kann ich nicht finden; für uns ist es indessen ziemlich irrelevant, ob sie von Jesaja selber oder von einem etwas jüngern Autor stammt.

Dienst ich stehe, es soll diese Jahre weder Tau noch Regen kommen, es sei denn, dass ich es ankündige." (I. Reg. 17, 1).

Längere Zeit hierauf ergeht das Wort Jahwes an Elia also: „Geh, zeige dich dem Ahab, damit ich Regen auf die Erde fallen lasse." Hierauf erfolgt das Gottesurteil am Karmel und Jahwe lässt einen gewaltigen Regenguss fallen. Elias Worte Cap. 7,17 ff. werden oft als Ankündigung einer Strafe aufgefasst, und zwar mit Recht; aber ich glaube nicht, dass diese Auffassung den ganzen Sinn der Erzählung trifft. Es handelt sich hier in erster Linie um die Frage: Wer ist Herr in Kanaan, Jahwe oder Baal? Derjenige Gott, der den Regen geben kann, von welchem ja die Fruchtbarkeit des Landes abhängt, ist der Herr Palästinas. In höchst drastischer, grossartiger Weise wird durch die Erzählung selber Jahwes Überlegenheit über Baal, und seine Macht über die Natur veranschaulicht.[1]) Etwas ähnliches fanden wir schon bei Hosea, auch er, der den Baalkult so scharf angreift, betrachtet Jahwe als Spender der Fruchtbarkeit des Bodens, auch er lässt Jahwe dem Volke die Gaben der Natur entziehen, um sie ihm später wiederzugeben und sieht dies als einen Beweis seiner Macht über die Natur an.[2])

An die Person des Elia knüpft sich ferner eine kleine, aber sehr interessante und charakteristische Erzählung. Als Ahasja durch das Gitterfenster gefallen war, erzählt uns das zweite Königsbuch (Kapitel 1,2 ff.), sandte er Boten aus und liess den Baalsebub von Ekron befragen, ob er sich von seiner Krankheit erholen würde. Den Boten trat Elia entgegen mit der Frage: „Gibt es denn keinen Gott in Israel, dass ihr nach Ekron zieht, den Baal zu befragen?" Auch hier haben wir im Grunde denselben Gegensatz zweier Ansichten, den wir im Buche Hosea und in der Erzählung des Gottesurteils am Karmel fanden, Jahwe versteht sich nicht auf die Bedürfnisse des Alltagslebens oder

---

[1]) Elia bekämpft allerdings den importirten Baal, nicht die Landesgottheiten wie Hosea; aber wir dürfen die Erzählung dennoch als Beleg verwenden, dass in Altisrael die Ansicht vertreten wurde, Jahwe habe mit dem Naturleben nichts zu tun. Warum hätte es sonst Elia nötig gehabt, durch das Wunder am Karmel den Beweis zu führen, dass Jahwe und nicht Baal den Regen verweigern und spenden kann, wenn er nicht einer Partei gegenübergestanden hätte, welche gerade das Gegenteil behauptete und die Möglichkeit, dass Jahwe auf die Natur einwirke in Abrede stellte. [2]) Der Gedanke, Jahwe sei der Spender des Regens und darum der mächtige, allein zu verehrende Gott spielt noch in später Zeit eine Rolle, vgl. Jerem. 14,22. „Gibt's etwa unter den Götzen der Heiden Regenspender" und Brief Jerem. 51 ff. „ . . . sie sind keine Götter, denn . . . sie können den Menschen keinen Regen geben." Jubiläen 12,4.

Jahwe vermag alles; Er und *nur Er* ist Gott in Israel, er spendet den Regen, macht den Boden fruchtbar und kann Krankheiten heilen.

Einen weiteren Beleg für das Vorhandensein dieser zwei Auffassungen liefert uns ferner das Deuteronomium. Nach der Auffassung der Deuteronomisten ist Jahwe Herr des Landes Kanaan. Er hat die Israeliten nach Palästina geführt (11,11), beständig sind seine Augen auf das Land gerichtet vom Anfang bis zum Ende des Jahres (11,12). Wenn die Israeliten Jahwes Gebote halten, so wird er sie beschützen, Leibesfrucht, Feldfrucht, Getreide, Most und Öl segnen, er wird sie vor jeder Krankheit schirmen und dem Lande Frühregen und Spätregen zur rechten Zeit geben. Jahwe, Jahwe allein, ist somit Herr über die Natur. Dass diese Ansicht aber zur Zeit der Entstehung des Deuteronomiums nicht die einzige war, geht mit unzweifelhafter Evidenz aus dem besonderen Nachdruck hervor, womit betont und eingeschärft wird, Jahwe sei allein zu verehren, und vor dem Kultus anderer Gottheit gewarnt wird.

In diesem Zusammenhange müssen noch einige Stellen erwähnt werden, die wie das Deuteronomium die Gaben Kanaans, auf Jahwes Güte und Fürsorge zurückführen und ihn somit mit der Natur in enge Verbindung bringen. Der alte Dekalog enthält das Gebot, die Erstlinge der Ernte Jahwe darzubringen; ein deutlicher Beweis dafür, dass man in ihm den Geber derselben verehrte. (Exodus, Kap. 34,26). Sehr wichtig sind in dieser Hinsicht auch die alten Lieder Genesis 27,27 ff. („Ja der Duft meines Sohnes ist wie der Duft des von Jahwe gesegneten Gefildes):

Gott gebe dir Tau vom Himmel
Und fetten Boden
Und Korn und Wein in Fülle."

und Deuteronom. 33,13 ff. (Gen. 49,25 ff.).

„Über Joseph sprach er:
Von Jahwe gesegnet ist sein Land,
Mit der herrlichsten Gabe des Himmels, dem Tau,
Und mit der Flut, die drunten ruht,
Mit den besten Erzeugnissen der Sonne,
Und mit dem Besten, was die Monde hervorbringen.
Mit dem Köstlichsten der Berge der Urzeit,
Und mit dem Herrlichsten der ewigen Hügel,
Mit dem Besten der Erde und ihrer Fülle"

In einem ebenfalls alten, wertvollen Liede heisst es, Jahwe habe Bäume gepflanzt (Numeri 24,6), im ersten Königsbuche (LXX. 8,59), er habe die Sonne an den Himmel gestellt[1]), und

[1]) Der Spruch wird v. Wellhausen folgendermassen rekonstruirt:
„Die Sonne hat er an den Himmel gestellt,
Jahwe selbst hat wohnen wollen im Dunklen."

der Jahwist berichtet uns, Jahwe habe Erde und Himmel geschaffen (Gen. 2,4 b.).[1]) Aus diesen Stellen geht hervor, dass schon Altisrael in Jahwe den gütigen Leiter der Natur, ja den Schöpfer der Naturdinge erblickte. Es hiesse aber nun die Frage, wie dachte man sich in alter Zeit Jahwes Verhältnis zur Natur, in unstatthafter Weise vereinfachen, wenn wir uns in diesem Punkte auf den Gegensatz der zwei Auffassungen, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, beschränkten.

Wenn man die alten Stellen zusammenstellt und vergleicht, an denen von Jahwes Macht und Gewalt über die Natur die Rede ist, so fällt vor allem auf, dass die meisten ihn nicht mit dem regelmässigen Naturlauf, nicht mit segenbringenden Naturphänomenen, sondern mit aussergewöhnlichen, plötzlichen, verheerenden Erscheinungen in Verbindung bringen, die oft mit der Geschichte seines Volkes eng zusammenhängen. Er lässt durch eine gewaltige Sintflut Alles untergehen; er lässt Feuer und Schwefel auf Sodom und Gomorrha fallen und vernichtet diese Städte. In der Deboraschlacht eilt er Israel zu Hilfe und bringt durch ein heftiges Gewitter das feindliche Heer in Verwirrung. Man denke ferner an die Plagen, mit denen er die Ägypter schlägt. Durch einen starken Wind legt er das Meer trocken, um den Durchzug der Israeliten zu ermöglichen; er lässt das ägyptische Heer im Meer untergehen; er lässt gewaltige Steine vom Himmel fallen und vernichtet damit die Feinde bei Gibeon. Er schlägt die Philister mit Pestbeulen; auf Elias Bitte lässt er Feuer vom Himmel fallen. In verheerenden Naturplagen (Kornbrand, Gelbwuchs, Heuschrecken, Pest) erblickt der Prophet Amos Jahwes strafende Hand.[2]) Für Altisrael war das Gewitter eine Offenbarung Jahwes. Der Sturm, die Windsbraut, der Blitz, das Erdbeben, die Sonnenfinsternis werden an vielen Stellen des alten Testamentes mit ihm in Verbindung gebracht und sind Begleiterscheinungen seiner Theophanien. Nicht nur wohltätige, sondern auch verheerende Naturerscheinungen werden auf Jahwe zurückgeführt, ja man kann sogar ohne Übertreibung behaupten, dass Altisrael vielmehr in ihnen, als im regelmässigen Naturlauf Jahwes Walten lebendig empfand.

Die Bedeutung dieser Tatsache dürfen wir nicht übersehen; es ist ja nicht ausgeschlossen, dass man derselben Gottheit segensreiche und verheerende Wirkungen in der Natur zuschreibt; aber der Umstand, dass es die grosse Menge in Altisrael Mühe

---

[1]) Auf die Stelle Jerem. 27,5 kann man sich dagegen nicht berufen, sie ist späteren Ursprungs. [2]) Vgl. auch Hosea 2,14, 4,3, 13,15.

sie hier mit einer gewissen Schwierigkeit zu kämpfen haben; während wir doch in Altisrael eine allgemeine Tendenz konstatiren können Jahwes Walten in den Ereignissen zu erblicken, die den Lauf der Natur unterbrechen? Gibt es historische Tatsachen, welche uns den Schlüssel zur Erklärung dieser Gegensätze geben können?

Eine nahe liegende Erwägung wird uns vielleicht einen Schritt weiter bringen. Wären wohl die Bauern des Hosea zu den Bealim gepilgert, um bei ihnen Hilfe zu suchen, wenn man sich zu ihrer Zeit Jahwe als in Palästina wohnend vorgestellt hätte? Wenn wir daraufhin die alten Quellen untersuchen, so finden wir, dass in der alten Zeit durchwegs die Vorstellung herrschte, Jahwe wohne im fernen Süden, am Sinai. Beim alten Gottesberge sucht Elia Jahwe auf, nicht in Palästina.[1]) im Deboraliede, dem ältesten Denkmal israelitischer Literatur, kommt Jahwe vom Sinai, aus dem Süden dahergeschritten.[2])

Jahwe war kein Gott, den man wie die Lokalgottheiten Kanaans zu jeder beliebigen Stunde aufsuchen und um Hilfe angehen konnte, ganz einfach darum, weil er nicht in Palästina wohnte, sondern, als schon sein Volk in Palästina angesiedelt war, seinen uralten Wohnsitz im Süden behalten hatte. Hiermit hängt die Tatsache zusammen, dass Altisrael Jahwes Walten vor allem in aussergewöhnlichen Geschichts- und Naturereignissen erblickte. Wenn die Not gross war, wenn der Feind an die Tore pochte, rief man Hosianna und dann kam Jahwe im Sturme dahergefahren; aber in den tausendfältigen Angelegenheiten des täglichen Lebens wandte man sich nicht an den gewaltigen Gott, der im fernen Süden wohnte, sondern an die Landesgottheiten, die an die Scholle gebunden waren, und die man darum zu jeder beliebigen Zeit aufsuchen konnte. Ein Gott, der nicht im Lande wohnt, wo sein Volk angesiedelt ist, kann mit dem Naturleben dieses Landes nur durch ein sehr lockeres Band verbunden sein. Jahwe war in der Tat für Altisreal keineswegs in erster Linie der Gott der Natur, sondern vor allem Gott der Geschichte, der Gott, der Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft befreit hatte, Israels Kriege führte, der Gott, vor dem die Feinde weichen mussten.

[1]) I. Reg. 19. [2]) Richter 5,4. Von dem aus dem Süden daherfahrenden Gott reden Deut. 33,2, Psalm 68.5, Habak. 3,3 ff., (Hosea 13,15), Zacharja 9,14. Ohne direkt von Jahwes Kommen aus dem Süden zu reden, lassen andere Stellen die alte Vorstellung des aus der Ferne im Sturme daherschreitenden Gottes deutlich durchschimmern. Deut. 33,26, Jesaja 10,3, 30,27 ff., 66,15 ff.

kostete, Jahwe mit dem Leben eines Kulturlandes in Verbindung zu bringen, während man ganz allgemein sein Walten in plötzlichen, vernichtenden Naturereignissen erblickte, legt die Frage nahe: haben wir es hier nicht mit zwei im Grunde ganz verschiedenartigen Gedankenreihen zu tun, die ursprünglich geschieden waren und erst später im Glauben an Jahwes allmächtiges Walten in allen regelmässigen und aussergewöhnlichen Naturerscheinungen verbunden wurden? Hierbei ist ein sehr wichtiger Punkt nicht ausser Acht zu lassen, auf den wir schon gelegentlich aufmerksam gemacht wurden. Obwohl die Propheten und Deuteronomisten mit Nachdruck betonen, dass Jahwes Machtgebiet sich auf die Natur erstreckt, sind sie weit davon entfernt, ihn auf das Niveau einer gewöhnlichen Landesgottheit oder gar eines zahmen Naturgottes herabsetzen zu wollen, der im Naturleben aufgeht. Gerade die Propheten betrachten ihn als den freien, wilden, mächtigen Herrn des Sturmes und der verheerenden Naturkatastrophen; dieser Glaube ist geradezu eine der stärksten Stützen ihrer Eschatologie. Nicht nur die Rekabiter und Naziräer, sondern auch die Propheten polemisiren gegen die Tendenz, die Jahwereligion mit der dionysischen Kultur Kanaans in eine zu enge Verbindung zu bringen, obwohl sie in Jahwe den Spender der Fruchtbarkeit des Bodens erblicken, aus Angst, die Reinheit und Urwüchsigkeit der altisraelitischen Religion könne unter diesem Bunde zu leiden haben. Woher auch bei ihnen diese Scheu Jahwe mit dem Kulturleben Palästinas in seinem ganzen Umfange zu verknüpfen? Spielt etwa auch bei ihnen der Gedanke eine Rolle, dass Jahwereligion und Naturleben von Haus aus einander fremd sind, dieselbe Vorstellung, welche die Bauern des Hosea bewog, bei den Bealim Hilfe zu suchen.

Die für die alte Zeit charakteristischen Strömungen und Gegensätze haben wir nun kennen gelernt und in ihren Grundzügen dargelegt, unsere Aufgabe besteht nun darin, sie womöglich bis zu ihrer Entstehung zu verfolgen und zu erklären.

Warum liefen die israelitischen Bauern zu den Bealim, wenn sie für die mannigfaltigen Bedürfnisse des häuslichen und ländlichen Lebens Rat und Hilfe brauchten? Warum mussten Propheten und Deuteronomisten so nachdrücklich betonen, Jahwe, er allein sei Herr in Kanaan, er leite die Natur, spende Korn, Most und Wein, er gebe den Regen und könne Krankheiten heilen? Warum nehmen wir auch bei denen, welche die Ansicht vertreten, Jahwe sei Herr in Kanaan eine gewisse Scheu wahr, die Jahwereligion mit dem Kulturleben Palästinas in seinem ganzen Umfange in Verbindung zu bringen? Warum erhalten wir den Eindruck, dass

Die Ansicht der Bauern, Jahwe verstehe sich nicht auf den Ackerbau, er besitze nicht die Macht auf die Natur einzuwirken, hat somit eine reale, historische Grundlage. Die Israeliten sind erst in Palästina Bauern geworden; lange Zeit vor der Ansiedelung in Palästina, ja auch noch nach derselben, war der Krieg, die Geschichte das Gebiet, auf dem das Walten des Volksgottes lebendig empfunden wurde; und wenn Hosea den Bauern schnöden Abfall von Jahwe vorwirft, so muss man nicht übersehen, dass er etwas Neues, Unerhörtes verkündet,[1]) indem er Jahwe mit dem regelmässigen Lauf der Natur in einem Kulturlande in Verbindung bringt. Man kann hier von einer schöpferischen Tat von der grössten Wichtigkeit reden.

Die Bauern folgten ihren palästinensischen Lehrmeistern in der Kultur und suchten bei den Lokalgottheiten die Hilfe, die man von altersher bei ihnen gesucht hatte. Mochten auch die Propheten und Helden in Jahwe den Gott verehren, der Israels Kriege führt, mochte auch das ganze Volk in den Stürmen, die aus dem Süden kamen, eine Offenbarung seiner Macht erblicken, die Bauern konnten ihn nicht für den Gott halten, der Haus- und Feldgeschäfte besorgt; das war und blieb zunächst das Gebiet der Bealim.

Eine an die Scholle gebundene Lokalgottheit und ein wilder freier Gott, dessen Macht sich vor allem im Krieg äussert, sind ihrem innersten Wesen nach grundverschieden. Wir werden später sehen, wie gerade die Tatsache, dass Israel vor allem in der Geschichte die Macht seines Gottes empfand, der ganzen jüdischen Natur und Weltanschauung einen eigentümlichen Charakter verliehen hat. Hier können wir zunächst nur konstatiren, dass daraus auf palästinensischem Boden eine schwere Gefahr für die Jahwereligion erwuchs, denn wenn man sich daran gewöhnte, sich in allen Bedürfnissen des ländlichen Lebens an die Bealim zu wenden, so konnte es leicht vorkommen, dass mit der Zeit Jahwe in Vergessenheit geriet oder durch eine naive Kombination, wie sie in der Religionsgeschichte nicht selten ist, auf das Niveau eines blossen Lokalgottes hinabgezogen wurde. Der freie wilde Gott von Sinai wäre vielleicht mit der Zeit zu einer naturbefangenen Gottheit geworden, deren Walten nur in der Natur erblickt wird.

---

[1]) Obschon Hosea den Bauern ihren Abfall von Jahwe vorwirft, hat er offenbar selber das Gefühl gehabt hier etwas Neues zu verkünden, er verspricht ja (vgl. S. 101) Jahwe werde *in Zukunft* die Natur beeinflussen, ohne zu sagen er habe es *von jeher* getan.

Keines von beiden liess sich Jahwe gefallen; er erweckte Männer, die, weit davon entfernt ihn einer Lokalgottheit oder einem Naturgott gleichzusetzen, für die Reinerhaltung seines freien urwüchsigen Wesens eintraten, aber zugleich die kühne Behauptung aufstellten: Jahwe ist Herr der Natur in Palästina. Und nun nahm Jahwe neue Züge an sich, die für die folgende Entwicklung von der grössten Bedeutung waren. Um entwicklungsfähig bleiben zu können, musste der Jahwismus die Religion eines sesshaften Kulturvolkes werden und zur Natur in Beziehung treten. Dass dies geschah und zwar in der Weise, dass Jahwe der Natur nicht unter- sondern übergeordnet wurde, ist vor allem der Wirksamkeit der Propheten zuzuschreiben und muss als eigentlich schöpferische Tat bezeichnet werden. Hierbei sind aber nun alte Anschauungen von massgebendem Einfluss gewesen, und zwar Anschauungen, die an und für sich dahinwirkten, Jahwe von der Natur, wenigstens vom regelmässigen Naturlauf zu trennen: die Vorstellung, dass Jahwe nicht in Palästina, sondern im fernen Süden wohne, die in einigen Kreisen herrschende Ansicht, dass Jahwereligion und Kultur einander nichts angingen, der Glaube an Jahwes verheerende Macht im Gewitter und im Sturme.

Wir haben Seite 107 gesehen, dass darin, dass der Gott Israels lange Zeit hindurch seinen alten Wohnsitz am Sinai behielt, eine grosse Gefahr für seine Religion lag; dem einzelnen Israeliten blieb er ein ferner Gott. Dieser Umstand besass aber nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Bedeutung. Diese Entfernung des Volksgottes bewirkte, dass er von jedem kleinlichen Treiben und von der Natur viel unabhängiger blieb als die Lokalgötter Palästinas; er ist keineswegs mit der Natur verflochten; er eilt durch die Lüfte, wie und wann es ihm beliebt. (Deuteronomium 33,26, II. Samuelis 5,24). Als dieser Gott, der von Haus aus nicht zur Natur sondern nur zur Geschichte seines Volkes ein näheres Verhältnis besass, später auch mit der Natur in Verbindung gebracht wurde, so konnte dies nur in einer ganz anderen Weise geschehen als bei den Landesgottheiten und auf einer solchen Grundlage konnte sich im Laufe der Zeit der Glaube an den mächtigen Gott entwickeln, welcher der Natur keineswegs untergeordnet, sie vielmehr vollständig nach seinem Willen leitet und beherrscht.

Jahwe vom Sinai war sodann ein Gott der Wüste, und die Wüste spielt in der israelitisch-jüdischen Religion eine Rolle, deren Bedeutung man nicht übersehen darf, vor allem wenn man das Problem des Verhältnisses Jahwes zur Natur ins Auge fasst. Lange galt in Israel die Wüstenzeit für die goldene Zeit und

staunen- und schreckenerregenden Ereignissen. Die Religion, die auf einer späteren Stufe die Erhabenheit und schrankenlose Macht der Gottheit in der Natur am stärksten betonte, hat schon in alter Zeit die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in den Naturkatastrophen erblickt, die für ein antikes Volk den deutlichsten Beweis der unbegreiflichen und vernichtenden Macht geben konnten.

Man könnte nun versucht sein aus dem Umstande, dass Altisrael im Gewitter eine Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes gesehen hat, den Schluss zu ziehen, er sei in alter Zeit ein blosser Gewittergott gewesen: ich glaube aber nicht, dass wir hierzu berechtigt sind. Jahwe ist schon während der alten Periode der israelitischen Religion ein durchaus freies, keineswegs naturbefangenes, sondern selbständiges, intelligentes Wesen. Er wird allerdings, als er Israels Gott wurde, in enger Beziehung zum Gewitter gestanden haben, was bei einer Gottheit eines Berges auf der Sinaihalbinsel sehr wohl möglich ist. Vielleicht wurde bei einem Aufenthalte am Fuss des heiligen Berges die Phantasie des Volkes durch ein starkes Gewitter mächtig erregt.[1]) In Palästina angelangt und sesshaft geworden, sah nun Israel in jedem von Süden kommendem Sturm eine Erscheinung seines am Sinai gebliebenen Gottes. In Palästina kommen die heftigsten Stürme aus dem Südland, und wir können mit vollem Recht annehmen, dass dies auf die Vorstellung des im fernen Süden wohnenden und aus der Wüste in der Windsbraut einherfahrenden Gottes einen starken Einfluss gehabt hat. Jeder Sturm aus dem Südland bestätigte gewissermassen die alte Anschauung. Die Gewitter sind in Palästina sehr heftig und geeignet einen lebendigen Eindruck von der Macht der sich in ihnen offenbarenden Gottheit zu erregen. Dasselbe gilt vom Erdbeben. Vgl. Stanley, Sinai and Palestina: „But here (in Jerusalem), as elsewhere in Palestina, we must not overlook the effect off earth quake . . . we are told, that scarcely a year passes without a shock, that sometimes the city has been wholly destroyed.“ Seite 184. „I was told that on one of these occasions as a family were seated at their midday meal, the domeshaped roof suddenly opened, showed the blue sky above and again closed.“ Vgl. auch Joseph. Ant. IX. 10,4. — Somit besass der Glaube an die verheerende Wirkung Jahwes in plötzlichen Naturkatastrophen eine natürliche physische Grundlage. Das Jordantal bildet die Fortsetzung der grossen afrikani-

[1]) Den sagenhaften Bericht hiervon hätten wir im 19. Kapitel des Exodus. Vgl. Dillmann Commentar zum Exodus, III. Auflage, Seite 216, die Beschreibung eines Gewitters in dieser Gegend.

als Israel unter dem Einflusse der kanaanäischen Kultur eine dem freien Leben in der Wüste entgegengesetzte Lebensweise annahm, erhielt sich im Volke eine Richtung, der das frühere nomadische Leben als Ideal galt. Man hatte in gewissen Kreisen den Eindruck, dass die kanaanäische Kultur zum echten ursprünglichen Jahwismus nicht passe, so sehr auch echte Jahweverehrer die Gaben Kanaans dankbar von Jahwe empfingen. Die Jahwereligion musste die Religion eines Kulturvolkes werden, wenn sie überhaupt lebensfähig bleiben und sich zur Weltreligion erheben sollte, aber dass sie, bevor Israel Kanaan in Besitz nahm, die Religion eines freien Wüstenstammes gewesen ist, hat auf ihr späteres Verhältnis zur Natur einen mächtigen Einfluss gehabt und sie vor der Gefahr geschützt, in der Kultur und der Verehrung der Natur aufzugehen. Dank diesem Umstande ist der israelitisch-jüdischen Religion ein freier, wilder Zug bewahrt geblieben, den wir noch in ganz später Zeit konstatiren können, namentlich in der kosmischen Eschatologie der spätjüdischen Apokalyptik.

Als Gott vom Sinai war Jahwe Herr des Gewitters, des Sturmes; der Donner ist seine Stimme, die Blitze sind seine Pfeile; die Vorstellung vom gewaltigen Gott, der sich im Gewitter offenbart, können wir im Laufe der ganzen israelitisch-jüdischen Geschichte verfolgen, bis zur apokalyptischen Literatur, in welcher sie eine Hauptrolle spielt.

Und während wir zeigen können, dass es den alten Israeliten Mühe kostete, Jahwe mit regelmässig wiederkehrenden Naturphänomenen in Zusammenhang zu bringen, sehen wir, dass man ganz allgemein Sturm, Erdbeben, Sonnenfinsternis als Äusserungen seiner Macht betrachtete und auch dies trug mächtig dazu bei, den Glauben an sein freies, selbständiges Wesen der Natur gegenüber zu bekräftigen; ein Gott, der sich im Gewitter offenbart, ist viel freier von jeder natürlichen Grundlage als Gottheiten, deren Macht in periodisch wiederkehrenden Naturphänomenen erblickt wird. Der Sturm erhebt sich plötzlich, scheinbar gänzlich unvermittelt und unterbricht den regelmässigen Lauf der Natur.[1]) Schon am Anfange der israelitischen Religionsgeschichte können wir somit einen Zug konstatiren, der für diese Religion überhaupt charakteristisch ist, Jahwes Macht in der Natur und der Geschichte äussert sich vor allem in aussergewöhnlichen,

[1]) Das gleiche gilt von Erdbeben und Sonnenfinsternis, die ebenfalls als Machtäusserungen Jahwes aufgefasst wurden. Vgl. Stanley Sinai and Palestina: „The voice of the Lord made itself heard in storms, bursting *suddenly* out of the clear heavens, preceded by violents hurricanes . . . .“

schen Bruchspalte und war in alter Zeit ein Schauplatz zahlreicher Erdbeben, höchst wahrscheinlich auch vulkanischer Erscheinungen.

Wie stark der Glaube an die vernichtende Macht des aus der Ferne dahinstürmenden Gottes in der Religion Altisraels war, ersehen wir auch daraus, dass er eine der kräftigsten Stützen der prophetischen Eschatologie bildet. Der Prophetismus ist vor allem das Werk grosser religiöser Persönlichkeiten; aber er war in einzigartiger Weise durch das Verhältnis Jahwes zur Natur und zur Geschichte in vorprophetischer Zeit vorbereitet. Nicht an die Scholle gebunden, im Sturme daherfahrend, war Jahwe ein Gott, dem man ohne Mühe einen weiteren Machtbereich als die Grenzen seines eigenen Landes zuschreiben konnte. Jahwe war ein Gott aus der Ferne, und die Ferne hat für ein antikes Volk etwas Mysteriöses, Unheimliches. So konnte man viel leichter, als wenn Jahwes Wirksamkeit immer auf Palästina beschränkt gewesen wäre, auch den Israel und Juda treffenden Schlag auf ihn zurückführen, und darin seine strafende Hand erblicken. Seit alter Zeit war man gewohnt, Jahwes Walten in verheerenden Naturerscheinungen zu empfinden, und konnte darum leichter den paradoxen Gedanken ertragen, er vernichte sein eigenes Volk. Die Farben, mit denen Jahwes Erscheinen zum Gerichte über Israel ausgemalt wird, sind sehr häufig Gewittertheophanien entnommen. (Sturm, Erdbeben, Sonnenfinsternis) vgl. Amos Kap. I. „Unter Sturm am Tage der Windsbraut soll Ammon untergehen, Feuer wird Jahwe gegen das Reich Hasaels, gegen die Mauern Gazas, Tyrus, Rabbas, Moabs senden.“ Wie Feuer wird er den Stamm Joseph überfallen, am hellen Tage die Sonne untergehen lassen und Finsternis auf die Erde senden.[1])

In den wuchtigen Weissagungen Jesajas erhebt sich der uralte Glaube an den im Sturme erscheinenden Gott zu einer unvergleichlichen Höhe und Gewalt. Gerade an den Stellen, an denen der Prophet am gewaltigsten Jahwes Erhabenheit über alles Irdische darstellt, lehnt er sich an die alte Anschauung an. Vergleiche die Schilderung des alles niederschmetternden Orkanes 2,12 ff., und 29,6 ff., 30,27 ff. Einen von grossen Erschütterungen und Katastrophen begleiteten Tag Jahwes erwarten auch Micha (1,3 --6), Zephanja (1,15 ff.), Jeremia (4,22 ff.),[2]) Hesekiel (32,7 ff.),

[1]) Vgl. auch 5,18 und 8,2. [2]) Auch diese anschauliche und gewaltige Vision lässt m. E. die alte Vorstellung durchschimmern. Plötzlich von der Ekstase überwältigt, sieht der Prophet die Erde sich in Chaos und Nacht verwandeln, Hügel und Berge wanken, die ganze Natur ist tief erschüttert. Es mag nun diese Vision den von Norden kommenden Skythensturm bedeuten und

Jesaja (13,9 ff.), Joel (2,2 ff., 3,3 ff.). Die Weiterbildung dieser Vorstellungen werden wir bei der Besprechung der Kosmischen Eschatologie, in welcher sie eine Hauptrolle spielen, verfolgen.

Schöpfungsglaube und Weltbegriff in Altisrael.

Nach einem schweren Kampf mit den Landesgottheiten blieb Jahwe Herr in Palästina. Canaan ist nun sein Haus, sein Eigentum, sein Land;[1]) Tag und Nacht sind seine Augen darauf gerichtet, vom Anfang bis zum Ende des Jahres, dort segnet er das Gefilde, gibt zur rechten Zeit Frühregen und Spätregen und spendet Most, Korn und Öl in Fülle. Wir haben ferner gesehen, dass ihm die Erschaffung einzelner Gegenstände, uralter Bäume, der Sonne zugeschrieben wird, an einer Stelle heisst es sogar, er habe Erde und Himmel geschaffen. Und nun könnte man vielleicht versucht sein, hieraus zu folgern, Jahwe sei schon damals mit einem primitiven Weltsystem in Verbindung gebracht worden, mit einem Welterklärungsversuch in mythologischer Form. Ist dies nun wirklich der Fall, finden sich schon in alter Zeit Versuche, Jahwe zu einem System der Natur in Beziehung zu bringen, ist er wie andere Gottheiten der Held zahlreicher Naturmythen gewesen? Schon ein oberflächliches Studium der nachexilischen Literatur genügt, um sich zu überzeugen, dass der Schöpfungsgedanke nach dem Exile zu einem Grundpfeiler des Glaubens wurde, ist er aber auch schon vor dem Exile für die Religion von Bedeutung gewesen? Wie haben sich ferner die Israeliten diese Natur vorgestelit, die Jahwe nach Belieben verwendet, um die Feinde zu vernichten und Israel zu segnen, als leblos, oder als beseelt? Gehorcht sie einem Gesetze einer Naturordnung, ist Jahwe etwa ihr Gesetzgeber?

Das sind die Fragen, die sich sofort erheben, sobald das Resultat festgestellt wird, dass Jahwe in Kanaan mit der Natur ein Bündnis einging, und die wir hier noch kurz behandeln müssen.

Wir haben gesehen, dass die Jahwereligion von Haus aus gar kein Verhältnis zur Natur eines Kulturlandes besass, und so ist es schon a priori ziemlich unwahrscheinlich, dass sie in alter Zeit, selbst als schon Jahwes Walten in der Natur erblickt wurde mit einem Weltsystem, auch nur in primitiver Gestalt, verknüpft

---

Symbol der alles verheerenden Invasion sein, zu einer Vision sind aber in der Regel psychologische Vorbedingungen vorhanden und die Propheten kennen einen Tag Jahwes, der von Naturkatastrophen aller Art begleitet wird. Es ist wenigstens nicht undenkbar, dass Jeremia hier von dieser Vorstellung beeinflusst ist.

[1]) Hosea 9,3, Deuteron. 9,6, 11,8 ff., I. Samuel 26,19.

wurde. Ferner müssen wir bedenken, dass Altisrael gar nicht die Kulturstufe erreicht hatte, auf welcher die Gottheit mit einem Weltbegriff in Zusammenhang gebracht werden kann; hierzu ist, wir sehen es aus der allgemeinen Religionsgeschichte, eine nicht unbedeutende geistige Entwicklung und Bildung erforderlich. Ein Volk, das sich noch auf der kulturellen Stufe Altisraels in Kanaan befindet, mag wohl hie und da aus Neugierde die Frage aufwerfen, wie die Erde entstanden sei, wer Sonne und Mond ans Himmelszelt gestellt habe; es macht sich vielleicht Gedanken über die Säulen, welche Himmel und Erde tragen, über die Fenster am Himmelsgewölbe; es werden fremde Mythen aufgenommen und weiterverbreitet aber, und dies ist für uns der wichtigste Punkt, diese naiven kosmologischen und kosmogonischen Versuche besitzen noch gar keine religiöse Bedeutung, weil infolge des beschränkten Horizontes gar kein Bedürfnis vorliegt, die Religion mit einem Weltsystem zu verbinden. Das Walten der Gottheit wird in der Natur lebendig empfunden: sie gibt den Regen, macht den Boden fruchtbar, lässt die Ernte gedeihen; sie offenbart sich in allen Naturvorgängen, die für das Leben eines Volkes auf dieser Kulturstufe in Betracht kommen, aber ein Bedürfnis, über ihr Verhältnis zur ganzen Welt zu spekuliren, ist kaum vorhanden, die alten Religionen sind in erster Linie eine Sache der Praxis und nicht der Theorie.

Diese apriorischen Erwägungen werden durch die vorexilischen Quellen vollkommen bestätigt: Kosmologische Fragen haben Altisrael augenscheinlich sehr wenig interessiert; für seine Religion sind sie total bedeutungslos gewesen. Dass man auf Grund von Genesis 2 der alten Zeit den Schöpfungsgedanken nicht absprechen kann, steht fest, aber schon, dass er in der ganzen vorexilischen Literatur nur an dieser einzigen Stelle vorkommt, erlaubt die Schlussfolgerung, dass seine Bedeutung für die damalige Zeit äusserst gering gewesen ist. Bedenken wir vor allem, dass er in der vorexilischen prophetischen Literatur an keiner echten Stelle vorkommt, und wie nahe hätte es doch gelegen für die Propheten, wenn er zu ihrer Zeit schon gäng und gäbe gewesen wäre, ihn als Beweis zu verwerten für die Macht Jahwes und für sein Recht das Volk zu züchtigen. In Wirklichkeit hat erst der Prophetismus die Grundlage geschaffen, auf welcher der Schöpfungsgedanke ein wichtiger Glaubensartikel werden konnte.

Die Sache verhält sich folgendermassen: Dass der alte Wüstengott Jahwe von Sinai mit der Schöpfung der Welt nichts zu tun haben konnte, ist wohl ohne weiteres klar und selbst-

verständlich. Was wussten die Stämme Israels von einer Welt und einem Weltbegriff, als sie die Jahwereligion übernahmen! Solange ferner der Krieg das Centrum der Religion bildete, hatte man wenig Grund über Jahwes Verhältnis zur Schöpfung zu reflektiren. Etwas anders wurde es erst, als Israel Kulturvolk geworden war, die Naturgaben Palästinas aus Jahwes Hand dankbar empfing und seinen Gott zum Urheber der regelmässig wiederkehrenden Naturvorgänge erhob, von denen die Fruchtbarkeit des Bodens abhing. Man verkehrte sodann mit fremden Völkern, welche Kosmologien und Kosmogonien besassen; einzelne Züge des Weltbildes, das wir nach dem Exile in systematischer Form kennen lernen, wurden sehr wahrscheinlich schon vor dem Exile aufgenommen. Die enge Berührung mit der Natur konnte für ein ackerbautreibendes Volk die Frage nahe legen: Wer hat Sonne und Mond, Gestirne, die Erde und ihre Fülle geschaffen? Für den Israeliten, sofern er Jahweverehrer war, gab es nur *eine* Antwort auf diese Frage: Jahwe, wer sonst, er der seine Macht durch so viele Grosstaten bewiesen hat. Wenn man über die Frage reflektirte, wie ist die Welt entstanden, ergab sich allerdings als Antwort, Jahwe hat sie ins Dasein gerufen, aber man hatte gar keinen Grund, sich diese Frage öfter zu stellen; es fehlte in vorexilischer Zeit an den Bedingungen, die später den Schöpfungsglauben zu einem Grundpfeiler der jüdischen Religion werden liessen. Altisrael war kein phantasievolle Volk, das sich ohne besondere Veranlassung hierzu mit kosmologischen Spekulationen beschäftigte, und Jahwes Machtbereich blieb während der alten Zeit auf sein Land beschränkt. Dort verfügte er über die Natur, gab Früh- und Spätregen zur rechten Zeit und liess Korn, Flachs und Gras wachsen. Ein Gott, der die Natur soweit sie für die Bedürfnisse des Volks in Betracht kommt, beherrscht und nach Belieben verwendet, das war der Gott, den Altisrael damals brauchte und an Jahwe besass. Solange man in Palästina blieb, hatte man keine Veranlassung weiter zu spekuliren; erst die gewaltsame Trennung vom heimatlichen Boden liess unter gänzlich veränderten Lebensbedingungen den Schöpfungsglauben zu einem äusserst wichtigen Dogma werden.[1]) (Fortsetz. folgt.)

---

[1]) Höchst charakteristisch für den Schöpfungsbericht Genesis 2 ist im Gegensatze zum späteren Schöpfungsgedanken sein naiv-kindlicher Charakter. Er kann kaum wie der spätere Schöpfungsgedanke dazu verwendet worden sein, Got es schrankenlose Allmacht über alles bestehende zu stützen, und ist nur als ein naiver Versuch, sich die Entstehung der Welt auszumalen, zu betrachten. — Wie unsystematisch in alter Zeit der Glaube an Jahwes Walten

Offener Brief

an Herrn Pfarrer **Hartmann** in Thusis.

Geehrter Herr Kollege!

Nachdem mir die Redaktion des „Kirchenblattes“ die Aufnahme dieses Artikels verweigert hat, sehe ich mich genötigt, Ihnen von hier aus zu antworten. Wenn ich mich nochmals an Sie wende, so geschieht es nicht aus Rechthaberei oder Streitlust, sondern aus Liebe zur Wahrheit und in der Hoffnung, noch eine bessere Verständigung anbahnen zu können.

Es freut mich von Herzen, dass Sie auf den von mir angeschlagenen Ton eingestimmt und die konstatirte Annäherung der Ritschl'schen Linken und der liberalen Theologie auch Ihrerseits unumwunden zugegeben haben. Man kann diese unleugbare Tatsache nicht freudig genug begrüssen. Keine tiefe Kluft, keine prinzipielle wissenschaftliche Differenz, geschweige denn ein religiöser Gegensatz trennt uns mehr von einander. Das lässt der Hoffnung Raum, dass die gehässige Bezeichnung von ungläubigen Theologen wenigstens in unsern Reihen endlich ein für alle mal verstummen werde und wir in der Wissenschaft, wie in der kirchlichen Praxis je länger je mehr friedlich mit und neben einander an der Lösung der grossen Aufgaben der Gegenwart arbeiten können. Wir unserseits sind mit Freuden dabei.

Aber nicht zu früh gejubelt! Sie versagen mir die Gesinnungsgenossenschaft bereits in einem Punkt, in dem ich mich dessen nicht versah und in dem ich mich auch trotzdem bis auf diese Stunde mit Ihnen eins weiss. Sie bestreiten nämlich, dass Ihr Vorschlag, dem theoretischen Zweifel unbedenklich offene Bahn zu lassen, sagen wir die ungehemmte Kritik, ein Jahrzehnte

---

in der Natur war, geht auch aus seinem Verhältnisse zu den einzelnen Naturgegenständen hervor. Auch nach der Übernahme des Jahwismus blieb der Animismus die Weltanschauung der Israeliten, wenn es gestattet ist, diesen Ausdruck auf so primitive Vorstellungen anzuwenden. Die Naturgegenstände sind beseelt, aber, und dies ist für uns der wichtigste Punkt, sie fügen sich dem Willen Jahwes. In der Deboraschlacht kämpfen die Gestirne im Bunde mit Jahwe gegen die Feinde Israels. Hosea 2,23 verspricht Jahwe den Himmel zu besprechen (ענה Piel incantare), also einen magischen Einfluss auf die Kräfte der Natur auszuüben. Wir sind hier noch weit entfernt von einem dogmatisch korrekten Monotheismus in dem Verhältnisse der Gottheit zur Natur. Soweit die Natur für die Bedürfnisse seines Volkes in Betracht kommt, fügen sich die beseelten Naturkräfte und Naturgegenstände der überlegenen Einsicht und Macht Jahwes. Von einer systematischen Leitung und Erhaltung der Natur durch Jahwe ist zu dieser Zeit noch gar keine Rede.

alter Grundsatz der liberalen Theologie sei. Ich gestehe, dass mir diese Behauptung völlig neu und unbegreiflich ist. So viel ich weiss, hat unsere liberale Richtung eben den Grundsatz der freien und ungehemmten Kritik von Anfang an auf ihre Fahnen geschrieben und damit schon zu einer Zeit vollen Ernst gemacht, als das Recht der Kritik noch keineswegs so unumstritten war, wie heute. Das war und ist eben das Merkmal, das sie von der Orthodoxie unterscheidet. Darum wird unsere Richtung wol auch etwa kurzweg die kritische Schule genannt. Ich wenigstens kann Sie versichern, dass ich schon mehr als 3 Jahrzehnte, bevor Sie Ihr Referat auf der bündnerischen Synode hielten, „dem theoretischen Zweifel unbedenklich offene Bahn liess", ja dass mir dies bei meinem kritisch veranlagten Geist die conditio sine qua non meines theologischen Studiums bildete. Herr Kollege, Sie müssen sich's schon gefallen lassen, dass ich Ihr kritischer Gesinnungsgenosse bin, ob Sie nun 's Wort haben wollen oder nicht.

Aber Sie wenden ein: „ein Gebäude, das sich anerkanntermassen auf dem theoretischen Beweisverfahren aufbaut, kann doch nicht zu gleicher Zeit auf dasselbe verzichten." Nun glaube ich mit den grundlegenden Werken der liberalen Theologie, besonders der Dogmatiker, auch einigermassen bekannt zu sein; davon aber, dass sie auf dem theoretischen Beweisverfahren aufgebaut seien, habe ich nie etwas bemerkt. Meines Wissens gehen alle samt und sonders von der Religion als von einer tatsächlich vorliegenden Erscheinungsform des menschlichen Bewusstseins aus, die nun wissenschaftlich nach allen Seiten, nach ihren Voraussetzungen und Folgerungen zu erforschen sei, aber keineswegs erst bewiesen werden müsste. Alexander Schweizer und Lipsius namentlich haben mit Nachdruck, mit aller nur wünschbaren Klarheit auseinandergesetzt, dass der letzte Grund alles Seins nicht theoretisch zu erweisen sei. Aber selbst Biedermann, dem man noch am ehesten mit einem Schein von Recht vorwerfen könnte, er habe alles beweisen wollen, war weit von der Ansicht entfernt, dass die Religion auf die Wissenschaft zu gründen sei. Ich erinnere mich noch gut genug, wie er einst auf dem Katheder erklärte, ihm sei die Wahrheit der christlichen Religion von jeher über allem Zweifel sicher gestanden; es handelte sich ihm nur darum, dafür den wissenschaftlich adäquaten Ausdruck zu finden. Streichen Sie also, geehrter Herr Pfarrer, jedenfalls das „anerkanntermassen" aus Ihrem Satze aus, noch lieber den ganzen Satz; da sind Sie entschieden im Irrtum. Man sieht, dass Sie eben die Dogmatiker unsrer Richtung nicht studirt haben, gar nicht kennen; sonst könnten Sie nicht so reden. Da haben Sie

sich einen währschaften Bären auf Ihren Bündner Bergen aufbinden lassen. Auch hat die liberale Theologie kein Gebäude, das mit einem einzigen Theologen steht und fällt; was der eine sagt, ist noch nicht ohne weiteres für alle Anhänger dieser Richtung massgebend. In dieser Beziehung sind wir viel besser daran, als die Ritschlianer, deren ganzes System mit Ritschl steht und fällt. Die liberale Theologie will einfach dem Verstand in der Religion zu seinem vollen Recht verhelfen; niemals aber hat sie sich den Fehler des vulgären Rationalismus zu Schulden kommen lassen, die Wahrheit der christlichen Religion mit dem Verstand beweisen zu wollen. Wie wir vom Verstand zum Glauben hinüber kommen, ohne über den garstigen Graben springen zu müssen, von dem Lessing spricht, habe ich in meinem letzten oder vielmehr ersten Artikel zu zeigen versucht. Sie scheinen ihm nicht die genügende Beachtung gewidmet zu haben; sonst hätten Sie nicht uns liberalen Theologen in Bausch und Bogen vorwerfen können, wir bauen alles auf die Theorie; davon weiss ich mich wenigstens speziell als Kantianer völlig frei.

Aber ich soll mich selbst widerlegen, indem ich den widerspruchsvollen Satz leiste: „Wir liberale Theologen fürchten die theoretischen Zweifel ganz und gar nicht mehr, weil wir nichts mehr zu verteidigen haben, was mit allgemein anerkannten Grundsätzen der Wissenschaft in Widerspruch steht.“ Da fragen Sie: „Welche Grundsätze der Wissenschaft sind denn allgemein anerkannt und welche nicht? wer unterscheidet darüber?“ Da Sie das selbst als punctum saliens unserer ganzen Auseinandersetzung bezeichnen, so werde ich hier fest ansetzen müssen, komme aber gar nicht aus der Fassung und frage mit lächelndem Mund: Wie, Sie haben Gymnasium und Hochschule absolvirt und keine allgemein anerkannten Grundsätze der Wissenschaft gefunden? Nein, Sie können das nicht im Ernst behaupten; Sie wissen nur zu gut, dass . . . doch es hiesse Eulen nach Athen tragen, wollte ich Ihnen auch nur einige nennen . . . und doch, *einen* wenigstens müssen Sie haben. Sie wissen selbst nur zu gut, dass z. B. der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs: wenn eine Grösse einer andern gleich ist, so kann sie unmöglich auch einer dritten gleich sein, die das gerade Gegenteil davon ist, ganz ausnahmslos und unwidersprechlich fest steht. Nun gibt es ja allerdings auch Grundsätze, die von den einen anerkannt werden, von den andern nicht, selbst solche, die eine Zeit lang allgemein anerkannt wurden, um später ebenso allgemein als Irrtum erkannt und aufgegeben zu werden. So ist es z. B. mit den Wundern. Früher hielt Jeder-

mann Wunder für möglich. Heutzutage halten sie viele für ausgeschlossen, da eine Durchbrechung der Naturgesetze unmöglich sei. Wer will nun entscheiden, wo die Wahrheit liege? Wir antworten leichten Herzens: die Wissenschaft. Sie glauben mich in die Enge treiben zu können, indem Sie mich auffordern, die Behörde zu nennen, die in wissenschaftlichen Kontroversen entscheiden könne. Ich fühle mich aber keineswegs widerlegt, wenn ich Ihnen kein solches Kollegium nennen kann. Sie wissen so gut wie ich, dass die Wissenschaft auch ohnedies ihres Schiedsrichteramtes mit unnachsichtlicher Gerechtigkeit und unparteiischer Objektivität wartet. Lehrt nicht die Geschichte zur Genüge, dass die Wahrheit, oft Jahrhunderte lang unterdrückt, zuletzt immer wieder siegreich hervorbricht? Häckel in Jena, den sie zitiren, wird in absehbarer Zeit allgemein als ein merkwürdiges Beispiel dafür gelten, dass einer ein grosser Naturforscher und dabei zugleich ein herzlich schlechter Philosoph sein kann. Wer wird das Verdikt über ihn aussprechen? Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

So ist auch die moderne Weltanschauung jetzt noch lange nicht allgemein anerkannt; aber die Zeit wird kommen, wo sie, ohne Tribunal, einzig durch die Wucht der ihr inne wohnenden Wahrheit, überall ihren Einzug halten wird. Die moderne Weltanschauung! Jetzt ist das böse Wort heraus, das uns trennt. Sie wollen überhaupt keine Weltanschauung, da Sie mit Ritshl und der grossen Mehrzahl unserer Zeitgenossen ein unüberwindliches Misstrauen gegen die Philosophie teilen und es für unmöglich halten, ein einheitliches wissenschaftlich haltbares Weltbild zu entwerfen, das erklären würde, was die Welt im Innersten zusammenhält. Aber der philosophische Trieb liegt der Menschheit nun einmal so unausrottbar im Blut, wie der religiöse. Es ist niemand gedient, wenn man ihn als eine Kinderkrankheit bezeichnet, die man überwinden und abtun müsse. Es philosophirt doch jeder, bewusst oder unbewusst, so lang er lebt, gut oder schlecht, im schlimmsten Fall betet er eben gedankenlos nach, was andere meinen. Warum denkt heute alles skeptisch oder materialistisch? Weil diese Denkweise gleichsam in der Luft liegt, besser ausgedrückt: weil unser Zeitalter immer noch unter der Nachwirkung des überspannten und abstrakten Idealismus steht, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Geister beherrschte, und die wenigsten selbständig genug denken, um die Fehler und Widersprüche der heutigen Modephilosophie zu erkennen. Ich finde aber, gerade die Theologen täten wohl daran,

nicht geringschätzig auf die Philosophie herabzuschauen, die dazu bestimmt ist, durch den Nachweis einer alles verbindenden Einheit ein heilsames Gegengewicht zu der grassirenden Vielwisserei auf den verschiedensten Spezialgebieten zu sein, eine Brücke vom Wissen zum Glauden zu schlagen und der Dogmatik eine unerschütterliche Grundlage zu geben. Ohne eine klare Weltanschauung hängt die Religion oder doch die Theologie in der Luft. Die erhabensten Sprüche des Evangeliums, selbst Christus wird auf einen Menschen wenig Eindruck machen, der im Skeptizismus oder Materialismus aufgewachsen ist. Wie will man aber diese Steine hinwegräumen, wie unserm wissensdurstigen und wissensstolzen Geschlecht den Weg von der Schulweisheit zum richtigen Verständnis und zur Annahme des Christentums bahnen, wenn wir ihm nicht eine Weltanschauung bieten können, die das Höchste und Beste unserer modernen Kultur in sich aufgenommen hat, und sich als ihre denknotwendige Konsequenz, als die Blüte unsers ganzen Geisteslebens auszuweisen im Stande ist? Das ist eben die moderne Weltanschauug, deren erster und oberster Grundsatz lautet, dass alles in der Welt nach unverbrüchlicher Gesetzen verlaufe. Es ist meine feste Überzeugung, dass das Christentum nur im Grund der modernen Weltanschauung wieder die führende Rolle der Geister und den Sieg in der Welt erlangen wird.

Sie weissagen mir, ich werde irgendwo einmal an eine Stelle kommen, wo mir der theoretische Zweifel furchtbar werde, weil er sich über die allgemein anerkannten Grundsätze der Wissenschaft hinauswage. Aber bange machen gilt nicht. Sie erweisen sich hier als ein schlechter Prophet. Wenn mir je einmal Zweifel kamen, so bezogen sie sich nie auf allgemein anerkannte Grundsätze der Wissenschaft; diese stehen mir so unumstösslich fest, wie das Einmaleins, und leuchten so ohne weiteres ein, wie das Sonnenlicht. Die Zweifel beginnen vielmehr an dem Punkt, wo die Wissenschaft *aufhört.*

Gestatten Sie mir auch einmal eine Frage: Wenn Sie die allgemein anerkannten Grundsätze der Wissenschaft so gründlich perhorresciren, wovon lassen Sie sich bei der Kritik der heiligen Schrift und der kirchlichen Dogmatik denn eigentlich leiten? Doch wohl auch von Grundsätzen? doch bei Leibe nicht etwa bloss von subjektiver Willkür? Offen gestanden, bekommt man oft den Eindruck, dass das letztere tatsächlich der Fall sei, so z. B. bei der Wunderfrage, wo die Ritschlianer der jungen, wie der alten Schule das Kunststück fertig bringen, im gleichen Atemzug Ja

und Nein zu sagen. Wie wollen Sie den spiritistischen Geistesspuck bekämpfen oder widerlegen, wenn nicht durch allgemein anerkannte Grundsätze der Wissenschaft?

Davon, dass ich der Wissenschaft mit den allgemein anerkannten Grundsätzen eine Grenze ziehe, kann keine Rede sein, da es die Wissenschaft selbst ist, die diese Grundsätze aufstellt, sie freiwillig selbst zur Richtschnur nimmt und fortwährend in Revision zieht, wenn sie sich etwa durch neue Forschungen als irrig erweisen, im strikten Gegensatz zu der von Ihnen zitirten Formel der römisch-katholischen Kirche, dass jeder unbedingt verpflichtet sei, zu glauben, was immer, überall und von allen geglaubt worden sei, gleichviel, ob es sich einer dann innerlich aneignen könne oder nicht. Wie kann man da von einer Ähnlichkeit reden? Dort entscheidet die Wahrheit und die freie Forschung, hier die Gewohnheit und eine alles erdrückende Autorität.

Wenn es keine allgemein anerkannten Grundsätze der Wissenschaft gibt, so ist eigentlich alle Wissenschaft in Frage gestellt, alles Forschen unnütz und unser Wissen nicht bloss Stückwerk, wie der Apostel sagt, sondern eitel Täuschung. Wir begreifen nicht, wie man uns diesen trostlosen Skepticismus als die höhere Form des Kriticismus und als eine Apologie des Christentums anpreisen will. Begnüge sich damit, wer da will; wir werden fortfahren, auch fernerhin vertrauensvoll und unermüdlich nach der Wahrheit zu forschen. Wenn wir auch wissen, dass uns die Wissenschaft als solche nie in das innerste Heiligtum des Glaubens hineinführt, so werden wir doch nie dem Glauben zu lieb einen allgemein anerkannten Grundsatz der Wissenschaft verleugnen. Sie haben ganz Recht, wenn Sie dafür halten, mir sei vor allem an der unbedingten Geltendmachung dieser allgemein gültigen Grundsätze gelegen; damit steht und fällt in der Tat meine ganze Weltanschauung. Unser Ideal geht dahin, Glauben und Wissen zu versöhnen und jedem der beiden von Natur so verschiedenen Gebiete sein volles Recht zu teil werden zu lassen. Wie wir uns aber dabei mit uns selbst in Widerspruch setzen und einer ungehemmten Kritik nicht mehr freie Bahn lassen sollen, ist uns unerfindlich.

Also freie, ungehemmte Kritik hüben und drüben! Wir erleben hier das merkwürdige Schauspiel, dass die Ritchl'sche Linke und die liberale Theologie um die Wette Kritik treiben, ja, dass die letztere sich von den Jungritschlianern offen vorwerfen lassen muss, sie sei in diesem Punkt zurückgeblieben. Nicht mehr darüber streiten wir, ob Kritik zulässig; nein, darüber

ist man längst hinaus, man streitet sich um die Palme der rückhaltlosesten und konsequentesten Kritik. Wer hätte diese Phase einer so konservativen Wissenschaft, wie die Theologie sonst immer war, früher je für möglich gehalten? Wir stehen wirklich in einer schnell lebenden Zeit. Kritisiren Sie nur fröhlich an unsern allgemein anerkannten Grundsätzen der Wissenschaft herum; sobald Sie uns einen derselben als unhaltbar nachgewiesen haben, werden wir die ersten sein, ihn aufzugeben. Wir wiederholen: es sei alles und jedesder freiesten Kritik anheimgestellt!

Aber in die Freude über „die Versöhnung der feindlichen Brüder" mischen Sie einen bitteren Tropfen mit der Erklärung, die Annäherung sei nicht dadurch zu Stande gekommen, dass die Ritschlianer einen Schritt nach links getan, sondern nur dadurch, dass wir liberale Theologen einen Schritt nach rechts gekommen seien. Wir haben diese Wendung auch schon gehört, ohne davon überzeugt worden zu sein, wollen aber heute nicht auf die Frage eintreten, ob dem so sei, aus Furcht, der kaum geschlossene Friede könnte sonst wieder in die Brüche gehen; eine spätere Zeit wird darüber ruhiger, objektiver und gerechter urteilen. Freuen wir uns, dass wir uns im Zeichen der „freien, ungehemmten Kritik" gefunden haben und praktiziren wir diese ein jeder nach seiner Art weiter! Es müsste sonderbar zugehen, wenn wir einander nicht immer näher kämen. Aber das wascht der Rhein nicht ab, und wir sind es unsern jetzt in Gott ruhenden theologischen Lehrern schuldig, es offen und laut zu bekennen, dass sie alles, was wir jetzt lehren und glauben, genau so und viel besser als wir schon vor 50 Jahren gelehrt haben. Kant, der Vater des Kritizismus, auf den die Wurzeln unsrer philosophisch-theologischen Überzeugung zurückgehen, hat meines Wissens schon vor mehr als 100 Jahren gelebt.

Auch in der Lehre von Christus stehen wir einander viel näher, als es nach dem Schlagwort von der „Gottheit Christi", das früher von der Ritschl'schen Schule her zu uns herübertönte, möglich war. Heute erklärt Harnack, der bedeutendste Theologe der Ritschl'schen Schule, man könne nach dem jetzigen Stand des christologischen Problems Gott und Christus nicht mehr wohl nebeneinander stellen; das Höchste, was ein wissenschaftlich denkender Theologe in dieser Frage bekennen könne, sei das paulinische Wort: Gott war *in* Christo (nicht: Gott war Christus oder Christus war Gott). Wer hat da eine Schwenkung gemacht? Ich gestehe aber, dass ich Ihre Christologie auch nach Ihren letzten Erklärungen im „Kirchenblatt" noch nicht recht verstehe.

In der Hoffnung, dass Sie uns nun doch wenigstens als kritische Theologen gelten lassen, die redlich bestrebt sind, auch auf wissenschaftlichem Wege eine Verständigung mit Ihnen zu finden, wie wir uns religiös schon längst mit Ihnen eins wissen, zeichne mit kollegialer Hochachtung und freundlichem Gruss

Stammheim, den 27. März 1903.

Ihr ergebener

A. Farner, Pfarrer.

Zum Gebet des Herrn.

Es scheint, dass wir hie und da in der Übersetzung der Evangelien uns von der lateinischen Vulgata beeinflussen lassen, statt auf den griechischen Text zurückzugehen, der doch für uns der Urtext ist. So auch im Gebet des Herrn. Wir übersetzen qui es in coelis, wärend es im Griechischen einfach heisst *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, wobei der Artikel nach dem Vorhergehenden vocativisch zu nehmen ist, wie an andern Stellen der Evangelien. Wir übersetzen adveniat regnum; der griechische Text bei Matth. wie bei Luk. sagt nur *ἐλθάτω ἡ βασ.* Wir übersetzen panem quotidianum, während es an beiden Orten heisst *τὸν ἐπιούσιον*, was jedenfalls, so so sehr man auch über die Bedeutung des Wortes streiten mag, nicht „täglich" bedeutet. Ich für mich schliesse mich an der Hand eines alten hebr. Textes לחם סאחר der Ansicht an, dass das adj. *ἐπιούσιος* gleich sei *τῆς ἐπιούσης* sc. *ἡμέρας*. Wir übersetzen remittimus; Matth. sagt *ἀφήκαμεν*.

Was den Aufbau dieses Gebetes betrifft, so scheint mir einen Fingerzeig jene Rekapitulation zu geben, welche (vielleicht im Anschluss an I. Petr. 4, 11 und 5, 11?) in altchristlicher Zeit dem Gebete beigefügt und später in das protestantische Unser Vater aufgenommen wurde. Danach stelle ich mir diesen Aufbau folgendermassen vor:

Christus wendet sich zuerst an die *Güte* Gottes:	Unser Vater,
Dann an seine Allmacht:	Du in den Himmeln,
(man bemerke den Plural gegenüber dem nachherigen Singular *ἐν οὐρανῷ*) und Majestät:	Geheiligt werde dein Name!

Und nun kommt die erste, die einzige allgemeine, Alles umfassende Bitte: Es komme dein Reich!

Dann folgen die Bitten für die Einzelnen, und zwar zunächst für das leibliche Wohl, dies jedoch nicht ohne dass Christus, wie anderwärts vorausschickt: Nicht unser, sondern Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf Erden;

Unser Brod für morgen gib uns heute

(Luk.: τὸ nicht τὸν)
καθ' ἡμέραν (Tag für Tag)

Und vergib uns unsere Schulden
Wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern!

Und nun der Zusatz:

Ja, Dein ist das Reich,
Dein die Kraft

(Sünden zu vergeben; auf die materielle Bitte geht der Christ nicht nochmals ein)

Und die Herrlichkeit in Ewigkeit!

(der vom Bösen Erlösten und damit auch jeder Versuchung Entrückten) Amen.

Ich bin weit davon entfernt, diese Konstruktion als zweifellos hinzustellen; aber vielleicht ist sie doch der Beachtung wert. Namentlich scheint mir, dass bei ihr die wundervolle Steigerung im Anfang des Gebetes so recht zur Geltung kommt. Sch.

Erklärung gegen Herrn Dr. C. Camenisch.

Von *J. G. Mayer*, Professor in Chur.

In rein sachlicher Weise habe ich in der „Schweiz. Rundschau" (2. Jahrg. 1902, Heft 6, S. 466 ff.) die Schrift des Herrn Dr. C. Camenisch „Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin", besprochen. Dabei musste ich allerdings manches be-

anstanden und zurücknehmen, dagegen vermied ich unnütze Polemik und vor allem persönliche Angriffe. Dr. C. Camenisch hat nun im letzterschienenen Hefte der „Schweiz. theol. Zeitschrift" eine Erwiderung veröffentlicht, die durch ihren Ton und ihre zahlreichen Angriffe auffallend erscheint. Soweit die Punkte in Betracht kommen, welche meine Rezension berührt hat, habe ich in der „Schweiz. Rundschau" (3. Jahrg. 1903 Heft 4 S. 322 ff.) entgegnet und die Einwendungen des Dr. Camenisch widerlegt. Auf das Übrige gehe ich nicht ein, da ich dem Verfasser keinen Anlass zu seinen Behauptungen und Angriffen gegeben und nicht Lust habe, in endlose Fehden mich einzulassen.

Zu meiner persönlichen Rechtfertigung muss ich jedoch zwei Punkte richtig stellen.

1. Dr. C. Camenisch behauptet, dass ich der einzige sei, welcher seine Schrift ungünstig beurteilt habe. Er führt zu seinen Gunsten, ausser mehreren Empfehlungen in Zeitungen, besonders die Besprechungen der Bollandisten und des Herrn Ed. Wymann an. Allein die Bollandisten sagen in ihren Analecta (tom. XXII fasc. I 1903 28 Jan. S. 119 f.), unter anderem: „Il était commettre un véritable déni de justice, de résumer la conduite de l'éminent prélat en cette malheureuse parole d'un historien du 19 siècle: „Borromeos Name klingt nicht gut in der Geschichte." Puisqu'on se plaît ici souvent à recommander aux savants catholiques de se dépouiller en écrivant de toutes préoccupations confessionnelles, je me permettrai de rappeler au jeune savant suisse un conseil bien de mise pour ce moment de traiter l'histoire de la contre-réforme dans la Valteline. Melius erat tacuisse. L'impartialité fait absolument défaut dans ses appréciations." Herr Ed. Wymann aber schreibt im Histor. Jahrb. der Görresgesellsch. (Bd. XXIII, 1902 S. 877): „Er (Dr. Camenisch) hat wohl dann und wann Versuche gemacht, dem ausgeprägtesten Vertreter der kathol. Gegenreformation gerecht zu werden, aber wir glauben, diese Versuche als unzulänglich oder missglückt ansehen zu müssen; denn in den Augen C's ist Borromeo schliesslich doch nichts anderes als ein gemeiner Intrigant" ...

2. Dr. Camenisch sagt von mir: „Das Interessanteste dürfte der Umstand sein, dass Domherr Mayer es im Jahre des Heils 1902 noch ganz am Platze findet, dass der reformierte Brusioer Pfarrer Cellario auf Veranlassung der Inquisitionsbehörde in Rom zu Tode geschmort wurde, weil er auf italienischem Boden, besonders in Mantua die neue Religion auszubreiten suchte." ... „Mayer findet es als selbstverständlich, dass er (Cellario) ausgeliefert und verbrannt werden durfte." Auch die An-

wendung der Folter soll ich gebilligt haben. Das Ganze, was ich sagte, ist folgender Satz: „C. C. verschweigt, dass Cellario ein italienischer Apostat war, der auf italienischem Boden, besonders in Mantua, die neue Religion auszubreiten suchte.“ Über die Inquisiton, die Folter und die Berechtigung der an Cellario vollzogenen Strafe äusserte ich mich in keiner Weise. Ich wollte nur darauf aufmerksam machen, dass Cellario nicht ein friedlich in Bünden wirkender reformierter Pfarrer war, sondern in Italien Propaganda zu machen suchte. Das ist ein Umstand, den jeder unparteiische Historiker beachtenswert finden wird.

Erwiderung.

Was Hr. Dr. C. Camenisch in dem Artikel „Romana locuta“ gegen die Redaktion der „Schweiz. Runschau“ und gegen den Unterzeichneten insbesondere schreibt, bedarf einer Berichtigung.

1. Unrichtig ist seine Behauptung, die „unfehlbare“ Redaktionskommission habe a priori seine Erwiderung nicht aufnehmen wollen; tatsächlich hatte die Redaktion Aufnahme beschlossen. Gerade der Unterzeichnete hat sofort für Aufnahme gestimmt. Dass Hr. Prof. Mayer und ich vor Hrn. C. Camenisch Furcht gehabt „und uns feige verkrochen“, ist reine Einbildung.

2. *Rein aus Versehen* hat mein Herr Kollege H. v. Matt den erwähnten Redaktionsbeschluss an Hrn. C. Camenisch nicht mitgeteilt. Sobald ich von dieser Unterlassung Kunde erhielt, liess ich Herrn C. Camenisch *sofort* berichten, dass ich von mir aus die Aufnahme seiner Erwiderung nicht bloss verbürge, sondern ernstlich wünsche. Einige Tage später wiederholte ich dieses Anerbieten und diesen Wunsch in einem Briefe an Hrn. C. Camenisch.

3. Dass Herrn Camenisch der Redaktionsbeschluss nicht gleich mitgeteilt wurde, habe ich bedauert. Aber wenn er die ernste Absicht hatte, in der „Rundschau“ zu erwidern, so hätte er durch eine zweite Korrespondenzkarte eine nochmalige Frage an den Herausgeber wagen dürfen, er hätte sich auch gleich anfänglich an mich wenden können, der ich ihm so nahe war und nicht unbekannt, und vor allem hätte er unterlassen sollen, einen fünfseitigen Zorneserguss über die Redaktion der „Rundschau“ dem Drucke zu übergeben — *acht Tage* **nachdem** *er zuverlässig und freundlich von mir eingeladen war,* seine Erwiderung einzureichen. Und von allem abgesehen: er hätte schliesslich eine

Replik auch noch für die „Rundschau“ abfassen können; sie wäre da immerhin noch einen Monat früher erschienen, als in der „Theologischen Zeitschrift“.

Die „Rundschau“ stand also Herrn C. Camenisch offen; warum er sie mied, liesse sich ergründen, wenn es die Mühe lohnte.

Chur. Dr. *Anton Gisler*, Prof.

Bücherschau.

Liechtenhan, Lic. theol. R., **Die Offenbarung im Gnosticismus.** Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1901. 168 S. 4 Mk. 80 Pf.

Wenn ein Buch wie das vorliegende an der pfarrherrlichen Studirstubentüre anklopft, so ist ihm, auch wenn es die grössten Vorzüge besitzt, ein herzlicher Empfang keineswegs von vorneherein gewiss. Dogmengeschichte? Dogmengeschichte für *praktische* Pfarrer? Oder gar die eigentlich nicht einmal in die Dogmengeschichte gehörige Ketzerei des Gnosticismus mit seinen Genealogien und Phantastereien! Dieses Gebiet liegt doch so ferne, dass man kaum begreifen kann, wie es noch Sonderlinge gibt, die sich dahin verirren.

Diesem Vorurteil zum Trotz rufen wir den Lesern dieser Zeitschrift zu: Lest und studirt Liechtenhans Buch, sonst entgeht euch etwas ganz feines, höchst interessantes und aktuelles! Oder welche Fragen wären für das theologische Gewissen der Gegenwart brennender, als die nach Pistis und Gnosis, Religion und Spekulation, Theologie und Philosophie? Und innerhalb der Gnosis im weitesten Sinne, regen sich heute nicht die nämlichen riesigen Probleme, welche einst dem Gnosticismus riefen? Es wird ja freilich unter den Dogmatikern immer mehr Sitte, die tiefsten Seinsfragen zu den Thoren der Theologie höflich hinaus zu komplimentiren, oder gar unter strammer polizeilicher Bedeckung über die Grenzen zu schaffen und der Philosophie zu überweisen. Man suggerirt dem theologischen Gewissen unaufhörlich: Jene schwierigen Fragen nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Kosmologie, Gott und Sünde, Allmacht und indeterministischer Willensfreiheit u. s. w. gehen dich gar nichts an. Du magst sie ruhig liegen lassen; denn du bist ja Theologe und jene Rätsel gehören — scil. Gott sei Dank! — zur Philosophie, die selber zusehen mag, wie sie mit ihnen fertig wird. Selbst Widersprüche schaden dir gar nichts, wenn du sie dir nur aus dem Sinn schlägst! Gegenüber solcher Dekadenztheologie ist es nützlich, auf alle die hinzuweisen, deren theologisches Gewissen mit glühender Inbrunst nach einer geschlossenen Weltanschauung rang und sein Recht auf Zu-Ende-Denken bei aller Wahrung der religiösen Interessen ausübte.

Liechtenhan versteht es, die Tiefe und Schönheit mancher gnostischen Gedanken ins richtige Licht zu setzen. Den Schwerpunkt seiner Untersuchungen legt er in den Nachweis, dass die Gnostiker weder als kühle Rationalisten, noch als phantastische Begriffsgaukler zu betrachten seien, sondern vielmehr als tieffromme und kindlich demütige Gottsucher, die, vom Erlösungsbedürfnis getrieben, auch ihre Weisheit nur von Gott zu empfangen glauben (162). „Zwar

wird niemand leugnen, dass die grossen Gnostiker Philosophen sind; aber die Mittel zur Welterklärung gibt ihnen die Religion (S. 2).“ Ausserordentlich interessant sind die häufigen Vergleiche zwischen Gnostikern und Apologeten, welch letztere dem philosophischen Drang nach Ergründung und Rechtfertigung des frommen Bewusstseins mit philosophischen Mitteln zu genügen suchten und dabei (wir fügen dies von uns aus hinzu) trotz ihrer Nüchternheit dem Christentum zum grossen Segen gereichten und sein Wesen vielfach zutreffend beurteilten, während die tiefsinnigen Gnostiker, obschon sie gänzlich innerhalb des religiösen Umkreises zu verbleiben glaubten, schliesslich die ganze Grundrichtung des Christentums total verkannten und den Glauben selbst aufs Spiel setzten. Wer heute noch an eine rein immanente Theologie glaubt, m. a. W. durch blosse Auflösung der religiösen Bewusstseinsaussagen ohne Zuziehung logischer, erkenntnistheoretischer und metaphysischer Einsicht die tieferen Zusammenhänge der im Glauben angegebenen Objekte zu erschliessen glaubt, kann nicht entschieden genug auf die Parallele der Gnostiker und Apologeten hingewiesen werden.

Der Verfasser behandelt mit bewunderungswürdigem Sammelfleiss und scharfem Auge das Problem der Offenbarung, aber auch ihres Inhalts. Seine Arbeit gleicht einem äusserst sorgfältig angelegten und vortrefflich kommentirten Herbarium. Geistreiche Bemerkungen geben dem Interesse, wenn es je einen Augenblick nachlassen wollte, einen kräftigen Ansporn. Was Liechtenhan sich vornahm, hat er vollständig erreicht. Aber dennoch ist unser Verlangen nach völliger Aufklärung des Problems, so weit sie überhaupt erwartet werden darf, nicht gestillt. Der Offenbarungsbegriff des Gnosticismus ist uns nach der Lekture des schönen Buches beinahe so rätselhaft wie zuvor, weil seine Entstehungsbedingungen und Entwicklungsverhältnisse absichtlich verschwiegen werden. Immerhin verdient auch diese gründliche Aufklärung des Problems die wärmste Annerkennung. O. Pfister.

Maurer, H. E. **Betrachtungen über religiös-sittliches Leben zur Pflege christlichen Familiensinns.** 2. Ausgabe von „Pro domo“, S. 365, Gr. 8°, bei Th. Schröter, Zürich I. Geheftet Fr. 2.50, gebunden Fr. 3.75.

Das Werk will, fern von ausschliesslicher Dogmatik, eine das ganze Leben durchdringende Frömmigkeit und wirkliches praktisches Christentum lehren. Aufsätze und Abhandlungen spezifisch religiöser Natur, die fesseln werden, finden sich unter den Ueberschriften: Das Erlösungsbedürfnis der Menschheit. — Die Zukunft der Religion Christi. — Dunkles in der Geschichte des Christentums. — Gibt es Wunder? — Wird die Menschheit besser? — sämtlich nach den Vorträgen von Dekan Dr. Furrer in Zürich. Andere hervorragende Gelehrte und Schriftsteller haben ihr Bestes zu dem Volksbuche beigesteuert. Wie der Verfasser Religion und Bürgerpflicht aufgefasst, sagt er mit den Worten Georg Washington's, die derselbe s. Z. in seiner Abschiedsadresse an das amerikanische Volk richtete. Dass er auch warme Worte für die arbeitende Klasse findet, zeigt der Abschnitt „Arbeiterproblem“. Das Werk darf Anspruch auf die Bezeichnung eines Volksbuches machen und wird besonders auch Konfirmanden beiderlei Geschlechts eine Mitgabe und ein Wegweiser sein, die sie zu allem Guten anregen.

Jahwe und die Natur.

Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte.

Von *J. Matthieu,* Lic. theol.

Zweiter Teil.

Psalm 104.

„Der grosse Heilige wird von seinem Wohnort ausziehen.
Der Gott der Welt wird auf den Berg Sinai treten.

Die hohen Berge werden erschüttert werden und zergehen.
Die ragenden Hügel werden sich senken und wie Wachs vor der Flamme schmelzen.

Die Erde wird gänzlich zerschellen
Und alles auf ihr Befindliche wird umkommen
Und ein Gericht wird über alle stattfinden. Henoch I. 1.

Die Hauptaufgabe des ersten Teils unserer Untersuchung bestand darin, zu konstatiren und zu erklären, dass die Jahwereligion von Haus aus kein enges Verhältnis zur Natur hatte. Sogar als nach der Ansiedelung in Palästina Jahwe in seinem Land die Natur nach Belieben verwendet, spielen die Gedanken der Schöpfung und Leitung der Welt durch ihn in der religiösen Lebensanschauung der Israeliten noch gar keine Rolle. Nun lautet das Problem, das wir im zweiten Teil zu lösen haben: Woher kommt es, dass im nachexilischen Judentum zum Unterschied von der ganzen vorexilischen Periode der Glaube an die Schöpfung und Erhaltung der ganzen Natur durch Jahwe zu einem Grundpfeiler der jüdischen Religion geworden ist? Das oberflächlichste Studium der nachexilischen Quellen genügt, um sich zu überzeugen, dass Jahwe nach dem Exile einen sehr engen Bund mit der Natur geschlossen hat: der alte Wüstengott von Sinai ist Schöpfer, Leiter und Zerstörer der ganzen Welt; die ganze Natur ist eine Offenbarung seiner Macht und seiner Herrlichkeit. Die Jahwereligion wird sogar zu dieser Zeit mit einer Kosmologie in Verbindung gebracht; es gibt ein nachexilisches Weltbild, dessen Grundzüge den Schriftstellern dieser Periode gemeinsam sind. Wie ist nun dieser Umschwung in der Weltanschauung zu erklären? Woher kommt es, dass die Religion, die auf einer früheren Stufe nur durch ein sehr loses Band mit der Natur verknüpft

war, nun die Herrlichkeit und schrankenlose Macht der Gottheit in der Natur erblickt?

Stellen wir zunächst den Tatbestand genauer fest und suchen wir zugleich diese auf den ersten Blick fast, unbegreifliche Veränderung in der jüdischen Weltanschauung zu erklären.

Das nachexilische Weltbild.

Eine kurze Schilderung des nachexilischen Weltbildes eröffne den zweiten Teil unserer Untersuchung. Gerade an diesem Punkte kann man sich die starke Wandlung, die seit der alten Zeit in der jüdischen Naturanschauung stattgefunden hat, besonders deutlich veranschaulichen. Für kosmologische und kosmogonische Fragen haben sich alte Autoren nicht interessirt; seit dem Exile wird es anders. Die Kosmologie spielt in der nachexilischen Literatur eine ziemlich wichtige Rolle und — hierin vor allem ist der Gegensatz zur vorexilischen Zeit besonders auffällig — ist auch für die Religion von grosser Bedeutung.

Die Grundzüge des jüdischen Weltbildes finden wir zum ersten Male bei Deuterojesaja, allerdings in einer sehr einfachen, primitiven Form.[1]) Im Laufe der Zeit wurde das Weltbild ausführlicher und phantastischer ausgeschmückt, die Grundzüge blieben aber im Ganzen unverändert. Der Standpunkt ist vollständig geocentrisch; der Gedanke, dass die Erde nur ein Staubkörnchen im Universum ist, der Begriff einer räumlichen Unendlichkeit des Weltalls liegen hier vollständig fern. Dies ist schon daraus zu ersehen, dass der Himmel als festes Gewölbe gedacht wird (fest wie ein gegossener Spiegel heist es Hiob 37, 18). Die Gestirne befinden sich auf der der Erde zugewandten Seite des Firmamentes, und über dem Himmelsgewölbe sind die Vorratskammern für den Schnee, den Hagel, die Blitze und die Winde, sowie das himmlische Meer.[2]) Die Erdscheibe ruht auf dem Weltozean, der nach Genesis 1 nach der Scheidung des „Trockenen“ aus der schlammigen Urmasse entstanden ist. Der Weltozean ist wie mit einer Windel von Finsternis bedeckt,[3]) so dass nur die Erde und eine Kreisfläche auf dem sie umgebenden Meer beleuchtet sind. Die

[1]) Das Himmelsgewölbe als festes Dach gedacht oder poetisch Zeltteppich genannt (42, 5. 45, 12) bedeckt die flache Erdscheibe wie eine Glasglocke einen Teller. Von seinem Wohnsitze aus, dem Himmel, beobachtet Jahwe das Treiben der Menschen, leitet die Welt und giebt Menschen und Tieren Odem und Speise. (40, 22. 42, 5.) [2]) Psalm 135, 7. Hiob 38, 22. Sirach 43, 14. Henoch 17, 3. 18, 1. 41, 4. Testam. Levi 3. Apok. Bar. 10, 11. IV. Esra 5, 37. (Gen. 1, 7. Lobgesang der drei Männer 37.) [3]) Hiob 38, 9.

Grenze zwischen Licht und Finsternis liegt am Horizont, wo das Himmelsgewölbe auf dem Meer ruht. Die Erde wird von Säulen getragen,[1]) die im unterirdischen Meer wurzeln. Der unterirdische Ozean[2]) speist Quellen und Flüsse und kann sogar die Erde überschwemmen, wenn die „Sprudel der grossen Tiefe geöffnet werden." (Genesis 7, 11.) Unter der Erde, nach einer Stelle (Hiob 26, 5) sogar noch unter dem unterirdischen Meer befindet sich Scheol, das Land der Schatten. Vom Himmel aus, der auf Säulen ruht,[3]) und als mächtiges Gewölbe die Erde bedeckt, führt Gott das Weltregiment, in seinem himmlischen Palast von einem herrlichen Lichtglanze umgeben.[4]) Wie sich die Juden den Lauf der Gestirne gedacht haben, ob sie wie andere Völker die Vorstellung gehabt haben, dass während der Nacht die Sonne durch einen Kreislauf unter der Erdscheibe zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehrt, können wir aus dem alten Testament nicht bestimmen.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Weltbildes ist nun viel bedeutender, als man es auf den ersten Blick denken könnte. Was zunächst auffällt, ist natürlich sein kindlich naiver Charakter, und man lässt sich leicht verleiten, seine Wichtigkeit zu übersehen. Mit dem Exil war die Zeit gekommen, wo sich der Blick der Juden für die Welt öffnete, und damals konnte nun das Interesse für kosmologische Fragen, ja das Bedürfnis nach einem Weltbild lebendig werden. Solange das Interesse der Juden im wesentlichen auf ihr eigenes Land beschränkt blieb, konnte, wie wir gesehen haben, der Schöpfungsglaube nur sehr geringe Bedeutung für die Religion besitzen, dasselbe gilt von der Kosmologie. Erst die gewaltsame Trennung vom heimatlichen Boden liess das Problem des Weltbaus in den Vordergrund treten und als unter dem Einfluss des Exils über Jahwes Verhältnis zur ganzen Natur, zur Welt reflektirt wurde, erlangte das Weltbild eine grosse Bedeutung und wurde zu einer starken Stütze des Universalismus. Die Juden nahmen die Grundzüge der babylonischen Kosmologie auf; sie reinigten sie von mythischen und polytheistischen Bestandteilen und schufen daraus ein Weltbild, das wie kein zweites für die damalige Zeit die leitenden Gedanken des jüdischen Glaubens darstellen konnte.[5])

[1]) Psalm 75, 4. 82, 5. 104, 5. Hiob 9, 6. Henoch 18, 1. [2]) Gen. 7, 11. 8, 2. Sprüche 8, 28. Hen. 17, 8. [3]) Hiob 26, 11. Henoch 18, 3. [4]) Psalm 2, 4. 11, 4. 14, 2. 33, 13. 104, 2. 13. Sibyll. Prooem. 55. Henoch 14, 8. IV. Esra 8, 20. [5]) Auf die kritischen und kulturhistorischen Fragen, welche sich an das Problem des Ursprunges des nachexilischen Weltbildes knüpfen, kann ich hier nicht im Einzelnen eingehen. Ich betrachte es als ein sicheres Ergebnis der alttestamentlichen und assyriologischen Forschung, dass die Grundzüge der alttestamentlichen Kosmologie babylonischen Ursprungs sind.

Jahwe tront im Himmel, wie hätte man sich seine Transzendenz, seine Allgewalt und Allwissenheit besser veranschaulichen können als durch die Vorstellung, sein Tron befinde sich an der höchsten Stelle des die flache Erdscheibe bedeckenden Himmelsgewölbes. Vom Himmel, wo Jahwe in seinen Vorratskammern Blitze, Winde, Regen, Schnee und Hagel vorrätig hat, die er nach Belieben verwendet, um die Menschen zu segnen oder zu strafen, Feuer und Schwefel verschlossen hält, um die Frevler zu vertilgen, bis zur Urtiefe, wo die Riesen gefangen liegen, die sich einst gegen ihn empörten, ist die ganze Welt sein Machtbereich und die Stätte seines Waltens.

Das nachexilische Weltbild bildet somit einen Grundpfeiler der nachexilischen Religion.

Israel war im Altertum das Volk der Religion; im Laufe seiner Geschichte hat sich die religiöse Grundlage gebildet, auf der das Christentum erwuchs. Äusserst gering hingegen war seine Bedeutung für Kunst und Wissenschaft. Wir werden noch sehen, wie der Weltauffassung der Juden, welche in so grossartiger Weise ihren religiösen Glauben wiederspiegelt, jeder wissenschaftliche Wert fehlt. Wir wissen ferner, dass Israel manche Bestandteile seiner Kultur fremdem, z. T. babylonischem Einflusse verdankt. Babylonien war im Altertume das Land der Astronomie und Kosmologie, so dass sich schon aus allgemeinen Erwägungen die Frage ergibt, ob nicht von dieser Seite her fremde Beeinflussung der alttestamentlichen Weltanschauung anzunehmen ist. Wir brauchen jedoch nicht bei so allgemeinen Erwägungen stehen zu bleiben, denn wir kennen die babylonische Kosmologie ziemlich genau, und ein Vergleich mit der alttestamentlichen zeigt auffallende Berührungspunkte. Die jüdische Vorstellung der Dreiteilung der Welt (Deuteron. 5, 8: „Was droben im Himmel, oder unten auf der Erde, oder im Wasser unter der Erde ist.) entspricht dem babylonischen Weltbilde, das auf die drei Gottheiten Anu, Bel und Ea verteilt wird. Gemeinsam sind ferner die Vorstellungen, dass unter der Erde die grosse Wassertiefe liegt, aus der Quellen und Ströme hervorsprudeln, dass die Erdscheibe vom Ozean umgeben wird, dass das Himmelsgewölbe auf dem Weltmeere am Horizont liegt, und dass sich oberhalb des Firmamentes noch eine Wassermasse, ein himmlischer Ozean befindet. Ferner fällt die Ähnlichkeit der hebräischen Scheol mit dem babylonischen Totenreiche ins Gewicht. Die Zeit genau zu bestimmen, in der die Übernahme dieser Züge stattgefunden hat, ist schwierig und vielleicht kaum möglich, eine Beeinflussung der Israeliten von Babylonien her schon in einer frühern Periode ist nicht voll-

ständig ausgeschlossen, wenn man die allgemeinen Kulturverhältnisse berücksichtigt; aber die Periode, in welcher direkte Berührung zwischen Palästina und den grossen Reichen des Ostens stattfand, scheint mir die zur Aufnahme fremden Kulturgutes geeignetste gewesen zu sein. Das Schweigen der vorexilischen Quellen erklärt sich jedenfalls um so leichter, je kürzer der Zeitraum zwischen der Übernahme und der spätern Verwendung gewesen ist.

Der Aufnahme dieser Kosmologie war eine bedeutende Erweiterung des Horizontes des jüdischen Volkes zu verdanken. Selbstverständlich enthielten diese fremden kosmologischen Vorstellungen Elemente, welche dem genuinen Jahwismus fremd, ja feindlich waren; aber so gefährlich einerseits diese mythischen Vorstellungen für die Religion Jahwes waren, so bedeutungsvoll war es andererseits, dass die Israeliten mit den Grundzügen einer Kosmologie bekannt wurden, die später in den Dienst der Jahwereligion treten konnten durch einen Assimilationsprozess und eine Umwandlung, die einen der stärksten Beweise für die urwüchsige Kraft des jüdischen Monotheismus liefert.

Die Schöpfung der Welt.

In dieser Welt, deren Bild wir soeben gezeichnet haben, wird Jahwes Walten lebendig empfunden. Sie ist in der Tat *seine* Welt, wie einst Palästina sein Land, sein Eigentum war; sie ist die Welt, die er am Anfange geschaffen, in der er jeden Tag von seinem himmlischen Söller aus seine Wunder erneuert, die Welt, die er beim Gericht zu Trümmern schlagen wird, um eine neue herrlichere zu schaffen.

Was zunächst die Schöpfung betrifft, so gehört der Glaube, dass Jahwe die Welt geschaffen hat, zu den wichtigsten Bestandteilen der nachexilischen Religion. Die Schöpfung ist der deutlichste Beweis der Herrlichkeit, Macht, Weisheit und Güte Jahwes, der Schöpfungsgedanke ein Hauptmotiv des Trostes in der Not, der Hoffnung, der Erbauung. Jahwe hat die Welt geschaffen; sie ist sein Werk, folglich ist sie gänzlich von seinem Willen abhängig; er kann sie nach Belieben leiten, zum Wohle seines Volkes, zur Vertilgung der Feinde benutzen, das ist ein Hauptsatz der jüdischen Logik. An zahlreichen Stellen beruft man sich darauf, dass Gott Himmel und Erde geschaffen, wenn man seine Hülfe anfleht.[1])

[1]) Jesaja 40, 27 f, 45, 18. 48, 12 f. Psalm 24, 2, 33, 6—12. 136, 4 ff. 146, 5 ff. Judith 9, 12 ff. 16, 15 ff. Zusätze zum Buche Esther 3, 2 ff. II. Makkab. 1, 24. III. Makkab. 2, 2 ff. Sibyll. Prooem. 41. Henoch 84, 2 ff. u. a. m.

Jahwe hat die Welt geschaffen, darum ist er der einzig wahre Gott,[1]) er hat sie aus nichts geschaffen, darum kann er den Märtyrern des Gesetzes, die in der Verfolgung ausgeharrt haben, Leben und Odem wiedergeben, so gut wie er einst aus nichts alles hervorgehen liess.[2]) Der Schöpfungsglaube ist die Grundlage des Universalismus, die Voraussetzung der Auferstehungshoffnung.

So einstimmig jedoch die nachexilischen Schriftsteller von der Schöpfung der Welt als der Grosstat Gottes κατ' ἐξοχήν reden, so verschiedenartig sind ihre Versuche, sich Jahwe in seiner Tätigkeit als Schöpfer zu veranschaulichen. Während z. B. das Buch Hiob Jahwe bei der Entstehung der Welt als Baumeister eines grossen Hauses schildert, lässt das erste Kapitel der Genesis auf Gottes Befehl die geordnete Welt durch einen Scheidungsprozess aus dem chaotischen Urzustande entstehen. Während Jahwe an einigen Stellen als der gewaltige Held auftritt, der mit dem chaotischen Drachen den Kampf aufnimmt und ihn vernichtet, lassen ihn andere Schriftsteller durch das blosse Wort oder durch den Geist schaffen, wobei er selber in einer erhabenen Ruhe verharrt.

In der Zeit, die unmittelbar auf das Exil folgte, hat man sich die Schöpfung als die grösste und gewaltigste Tat des mächtigen Jahwe gedacht, und scheute sich nicht, ihn selber dabei kräftig Hand anlegen zu lassen. So lässt ihn Deuterojesaja dem Himmel mit der Spanne sein Mass bestimmen, mit seiner hohlen Hand die Wasser messen, den Himmel wie ein Zelttuch ausspannen, die Erdscheibe hinbreiten. Wir können hier eine Nachwirkung der prophetischen Periode und des Exils wahrnehmen. Während dieser Zeit war nämlich Jahwes Macht in der Geschichte so lebendig, so unmittelbar empfunden worden, dass man ihn, als sein Verhältnis zur Natur ins Auge gefasst wurde, auch hier tatkräftig eingreifen liess. Auch im Buche Hiob, das die Schöpfung der Welt als Bau eines ungeheuren Palastes beschreibt, ist dies deutlich; Gott spannt hier die Schnur über die Erde, schliesst die Flut mit Türen ein, bezwingt das chaotische See-

[1]) Psalm 96, 5. Buch der Jubiläen 12, 4 ff. Vgl. auch die merkwürdige Stelle Jerem. 10, 10, welche sehr wahrscheinlich eine Art Zauberformel enthält, mit welcher man sich unter Anrufung Jahwes des Schöpfers der Welt vor bösen unheimlichen Mächten zu schützen glaubte. Eine interessante Parallele liefert schon die alte Zeit. Für Hosea und Elia war Jahwe den Bealim überlegen, weil er den Regen zu geben und zu verweigern vermochte; jetzt heisst es, er ist mächtiger als alle Götzen, weil er die Welt geschaffen hat, und darum der einzig zu verehrende Gott, ein Schluss, der indessen nur für die Juden beweiskräftig war. [2]) II. Maccab. 7, 22—28.

ungetüm, das den Bestand der geordneten Welt bedroht.[1]) Später dagegen macht sich eine starke Tendenz geltend, Gott und Welt zu trennen; viel mehr als das lebendige Walten der Gottheit in der Natur wird ihre Transzendenz und unnahbare Heiligkeit betont, und dies übt auch auf den Schöpfungsglauben einen bedeutenden Einfluss aus. Gott schafft nun durch das Wort; ein blosser Befehl von ihm bringt alles hervor. „Gott sprach und es ward", heisst es schon in der Schöpfungsurkunde nach P., von einem Kampfe mit einem chaotischen Ungeheuer berichtet uns das erste Kapitel der Genesis kein einziges Wort; nur das vorgefundene Chaos lässt den alten Mythus noch durchschimmern.

In der Psalmenliteratur wird die Schöpfung durch das blosse Wort betont.

Psalm 33, 6: „Durch Jahwes Wort sind die Himmel geschaffen,
Ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes."

An einigen Stellen ist sogar von Mittelwesen die Rede, die Gott bei der Schöpfung beistanden. Im Buche Judith heisst es:

„Du sandtest Deinen Geist und er baute." (16, 15.)

Sprüche 8, 22–31 steht die Weisheit bei der Schöpfung der geordneten Welt Gott als Werkmeisterin zur Seite und dieselbe Vorstellung scheint Jesus Sirach 24, 3—9 gehabt zu haben; auch hier wird sehr wahrscheinlich die Weisheit als die schaffende Kraft gedacht, deren Gott sich bedient, um aus dem Chaos ein geordnetes Ganzes hervorgehen zu lassen. In der Sapientia Salomonis heisst die Weisheit sogar „ἡ πάντων τεχνῖτις." 7, 21.

Charakteristisch für das Bestreben der späteren Periode des nachexilischen Judentums, Gott und Schöpfung stärker zu trennen und im Gegensatze zu dem, was der älteren Zeit die Hauptsache war, zum Glauben an das lebendige Walten und tätige Eingreifen der Gottheit, ihre Transzendenz und unnahbare Majestät zu betonen, ist auch die Änderung, welche der alte Schöpfungs-Mythus vom Kampfe mit dem Drachen zu dieser Zeit erlitt. Einst nahm Jahwe selber den Kampf mit Rahab auf, die Stärke seines Armes, seine überlegene Einsicht verschafften ihm den Sieg über die dunkeln Mächte des Chaos. Jetzt heisst es: „Allmächtiger Herr, der du das Meer gebunden hast durch dein Befehlswort, der du den Abgrund (Tehom) verschlossen und versiegelt mit deinem furchtbaren und glorreichen Namen." (Gebet Manasses 2.) Das Tetragrammaton besitzt somit die geheimnisvolle Kraft einer magischen Formel; das blosse Wort bringt die Überwindung des

[1]) Vgl. 38, 4 ff. „Durch meine gewaltige Kraft und meinen ausgereckten Arm habe ich die Erde, die Menschen und das Vieh geschaffen," heisst es Jerem. 27, 5.

Chaos zu stande. Man vgl. hiermit auch Henoch 101, 6 ff. „Auf sein Drohen hin fürchtet sich das Meer und vertrocknet," und 4. Esra 8, 23: „Du, dessen Blick die Tiefe vertrocknet." Ein blosses Wort, eine Drohung, ein Blick genügen jetzt, während früher ein gewaltiger Kampf vonnöten war. Das Motiv ist dasselbe wie in den alten dichterischen Schilderungen des Kampfes mit Rahab, nämlich die Besiegung der chaotischen Mächte bei der Schöpfung der Welt, aber die Form, welche der Mythus hier angenommen hat, zeigt deutlich, wie sehr sich die Anschauungsweise verändert hatte.[1])

Die Leitung und Erhaltung der Welt.

Dass sich im nachexilischen Judentume nach einer Periode, in welcher man mit Bewunderung und Begeisterung Jahwes unmittelbare Offenbarung in der Natur erblickte, eine Tendenz fühlbar machte, Gott von der Natur stärker zu trennen, Mittelwesen zwischen ihn und die Welt einzuschieben, konnte uns schon eine kurze Skizze der Entwicklung des Schöpfungsgedankens zeigen; noch deutlicher können wir dies konstatiren, wenn wir auch den Glauben an die Leitung der Welt durch Gott ins Auge fassen und genauer untersuchen.

In der Periode, welche unmittelbar auf das Exil folgte, ist es noch wie in alter Zeit vor allem das Gewaltige, Ungewöhnliche, Staunenerregende, in dem sich Jahwes Walten in der Natur äussert. Bei Deuterojesaja sehen wir ihn Inseln wie Sandkörnchen aufheben, das Meer aufwühlen, die Sterne herausführen, die Wüste in einen herrlichen Garten verwandeln,[2]) das Gewaltigste, was sich menschliche Phantasie ausmalen kann, ist nur ein Spiel für ihn. Im Buche Hiob ist es ebenfalls noch in erster Linie das Unbegreifliche, Schreckenerregende, in dem sich Gottes Walten kund tut. In seinem Zorne stürzt er Berge um, macht die Erde aufbeben von ihrem Ort, lässt ihre Säulen ins Wanken geraten, verfinstert Sonne und Gestirne; er hemmt die Wasser und lässt sie versiegen, oder sendet sie aus, um die Welt

---

[1]) Sehr interessant ist in dieser Hinsicht die bekannte Stelle II. Maccab, 7, 22—29. Das alte Testament weiss noch nichts von einer Schöpfung ex nihilo. Genesis 1 hat Gott das Chaos vorgefunden und dieselbe Vorstellung liegt dem Rahabmythus zu Grunde; hier aber hat der jüdische Glaube an die totale Unterordnung aller Dinge unter Gott die letzte Konsequenz gezogen. Gott ist alles, die Welt ist nichts, ist sie doch aus nichts von ihm geschaffen worden. [2]) 40,12 ff.

umzuwühlen.[1]) Daneben fehlt es allerdings auch nicht an Stellen, die von seinem Walten im regelmässigen Naturlaufe reden: er führt jeden Tag die Sterne heraus, lässt jeden Tag die Morgenröte erscheinen, „bestimmt“[2]) die Gesetze des Himmels, ist überhaupt Herr der ganzen Natur, lässt regnen, hageln und schneien, schickt die Blitze, breitet die Wolken aus und lässt durch seinen Hauch den Himmel wieder heiter werden; verheerende sowohl wie segenbringende Naturphänomene werden auf ihn zurückgeführt.[3])

In der späteren jüdischen Naturtheologie macht sich nun das Bestreben geltend, Jahwes Walten vor allem im regelmässigen Laufe der Natur zu empfinden, in allen Erscheinungen, die für die Menschen nützlich, segenbringend sind, vielmehr als in grossen verheerenden Katastrophen (Erdbeben, Sturm, Windsbraut) wie in der alten Zeit.

Der Jude bekommt nun Sinn für die Schönheit, Harmonie und prächtige Ordnung der Natur; im regelmässigen Laufe der Gestirne, im Wechsel der Jahreszeiten, im täglichen Wechsel von Tag und Nacht erblickt er die allweise und allgütige Vorsehung seines Gottes. Jahwe vom Sinai hat zu dieser Zeit tatsächlich die ganze Welt erobert; nichts ist ihm zu hoch und zu schwer, aber, und darin besteht der grosse Unterschied gegenüber der alten Zeit, nichts ist ihm zu geringfügig und unbedeutend, als dass sich seine Fürsorge nicht darauf erstrecken sollte. Von seinem himmlischen Wohnsitze aus leitet er die Welt; seine gütige Vorsehung umfasst die ganze Natur; der Wechsel von Winter und Sommer, der Lauf der Gestirne beruhen auf seiner weisen Anordnung; aber er vergisst nicht die Tiere des Feldes und die Vöglein des Himmels.[4]) Nur an einer Stelle (102,27 f.)

---

[1]) 9,5 ff., 12,15 ff., 26,11 ff. Diese Züge passen sehr gut zur düstern Auffassung des Verfassers vom Walten Jahwes in der Welt, knüpfen aber an altisraelitische Vorstellungen an: auch in Altisrael waren es in erster Linie verheerende, unheimliche Phänomene in der Natur, in denen man Jahwes Walten erblickte. [2]) 38,33 vergleiche Duhm zur Stelle. [3]) 26,13. 38,12. 22. 31. 32. 33 ff. [4]) (Psalm 36,7. 65,11. 104. 10—13,14. 135,6. 147,9). Von der jüdischen Naturtheologie dieser Periode wird sogar (im Gegensatze zur alten Zeit) mit Vorliebe Jahwes Walten in den Wundern der Natur erblickt. Sie sind die schlagendsten Beweise seiner Macht und Herrlichkeit. Man wird an einigen Stellen fast an die Naturtheologie der Aufklärung erinnert. Dies ist wohl in erster Linie daraus zu erklären, dass die Zeit, in der das Walten des Volksgottes im Kriege, in der Geschichte lebendig empfunden worden war, der Vergangenheit angehörte; in der Natur dagegen konnte man jeden Tag erstaunliche Beweise seiner göttlichen Einsicht und gütigen Vorsehung erblicken. Ein Beweis für die hohe Bedeutung der Naturtheologie dieser Periode ist die Tatsache, dass alte Autoren interpolirt und ihre Schriften mit Schilderungen

findet sich in den Psalmen der Gedanke, dass Himmel und Erde vergehen werden, an einigen Stellen dagegen der Glaube, dass die Welt für immer von Gottes Weisheit und Güte für das Wohl der Menschen eingerichtet sei.[1]) Um die ganze Bedeutung dieser Tatsache zu würdigen, muss man bedenken, dass später in der apokalyptischen Literatur die Gedanken der Umwälzung und totalen Vernichtung der bestehenden Welt zur Hauptsache werden.

Diese Freude an der bestehenden, gerade durch ihre Regelmässigkeit und Unwandelbarkeit imponirenden Naturordnung, welche für diese Periode der nachexilischen Naturtheologie charakteristisch ist, gibt uns den Schlüssel zur Erklärung einer Erscheinung, die wir sonst kaum begreifen würden. Die jüdische Naturanschauung, die doch von der griechischen gänzlich verschieden ist, nähert sich damals der hellenischen Weltanschauung und nimmt einen der Hauptbegriffe derselben in ihren Dienst auf, den Gedanken der im Weltall waltenden Vernunft. Der Grieche hat vor allem Sinn für das Schöne, Harmonische, Regelmässige in der Naturordnung, der Kosmos, (welche Rolle spielt bei ihm dieser charakteristische Begriff!) fesselt sein Interesse und erregt seine Bewunderung, ziemlich früh suchen in Griechenland die Philosophen nach einem wissenschaftlichen Prinzipe der Welt, indem sie sich religiöser Voraussetzungen entledigen. Die griechischen Denker waren dem auf der Spur, was wir Naturgesetz nennen; bei den Atomisten findet sich sogar schon eine rein mechanistische Naturanschauung und der Gedanke der geschlossenen Naturkausalität. Ganz anders nun der Jude. „Die Juden fordern Zeichen, die Griechen fragen nach Weisheit," das Wort des Apostels Paulus lässt sich auch auf die Naturanschauungen beider Völker anwenden. So sehr die Juden nämlich auch zeitweise für die schöne Ordnung der Natur Sinn bekamen und sie bewunderten, so ist es doch in erster Linie, wenn man ihre Naturanschauung als Ganzes ins Auge fasst, das Wunder, das staunenerregende Ereignis in der Natur, woran sie die Macht ihres Gottes erblickten: am deutlichsten können wir dies in der alten Zeit und in der apokalyptischen Literatur konstatiren. Und

---

der Macht Jahwes in der Natur versehen wurden, so sehr war der Glaube an diese eine Hauptsache, man könnte fast sagen *die Hauptsache*, geworden. Ein kleines Compendium jüdischer theologia naturalis in poetischer Form enthalten die interpolirten Stellen im Buche Amos, welche ein kleines Gedicht bilden. (4,13. 5,8. 9,5. 6. vgl. auch Hosea 13,4. Septuag.) Der alten Zeit genügte es, dass Jahwe „Gott von Ägypten her" war; einen andern Beweis seiner Macht, als die Erlösung aus Ägypten brauchte sie nicht; die spätere kann den Schöpfergott nicht entbehren. [1]) Psalm 104,5. 148,6. Buch Baruch 3,32. Psalm Sal. 18,10 ff.

auch im regelmässigen Erscheinen der Gestirne, im täglichen Wechsel von Tag und Nacht sehen sie nur die weise Hand ihres Gottes, als Gesetz in der Natur kennen sie nur dasjenige, das Jahwe den Naturgegenständen auferlegt hat.[1]) Die Schöpfung, für die Juden, die Grosstat Gottes κατ' ἐξοχήν, die wie keine andere dazu diente, seine Allmacht in der Natur, die totale Abhängigkeit der ganzen Welt von ihm, zu beweisen, worin würden wir ihr bei den Griechen ein wirkliches Analogon entgegenstellen können? Bei den Juden blieb das Wunder Wunder und konnte nicht beseitigt werden, ohne dass Jahwes allmächtige, freie Persönlichkeit darunter litt. Gerade das, dass für sie die Natur in lauter göttliche Wunder zerfiel, machte bei ihnen von vorneherein jede Naturerklärung unmöglich. Die Natur erklären, hiesse für sie Jahwes unbegreifliche Macht und Weisheit beeinträchtigen.

Äusserst merkwürdig ist es nun, dass diese zwei so grundverschiedenen Naturauffassungen dennoch einen Bund schlossen, der allerdings ein starker Verstoss gegen den alten Glauben an Jahwes persönliches Walten in der Natur und an sein unmittelbares Eingreifen in den Weltlauf war. Von einigen, sehr wahrscheinlich unter griechischem Einflusse stehenden Autoren, wird die schöne Ordnung in der Natur, die weise Einrichtung der Welt auf ein besonderes, hypostasirtes Wesen zurückgeführt, das sich allerdings, hierin kommt wieder der jüdische Glaube zur Geltung, in strenger Unterordnung unter Gott befindet. Vor der Schöpfung der Welt, heisst es Sprüche 8,22 ff. hat Gott die Weisheit geschaffen, die somit bei der Erschaffung des Kosmos ihm zur Seite stand. In der Verselbständigung der Weisheit Gott gegenüber geht der Verfasser des Gedichtes Hiob 28,20 –27 noch weiter als Sprüche 8. Gott hatte, heisst es hier, die Weisheit als Vorbild, als Modell vor sich, als er die Naturordnung entstehen liess. Die Weisheit ist (Jesus Sirach Cap. 1,9) über die ganze Natur ausgegossen, sie ist (vgl. hier vor allem Weisheit Salom. Cap. 7,21 ff., Cap. 8,1) eine ganz selbständige Potenz, auf deren Walten die Ordnung und schöne Harmonie in der Natur zurückgeführt wird. „*διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς.*"

Zwei Dinge können uns diese Erscheinung leichter verständlich machen: einmal der schon erwähnte Umstand, dass die spätere jüdische Naturtheologie auf Jahwes Walten in den segenbringenden, regelmässig wiederkehrenden Naturphänomenen einen gewissen Nachdruck legte: dem kam die griechische Idee der schönen Harmonie und Ordnung in der Natur entgegen; und so-

[1]) Hiob 39,33. 28,26. Jerem. 33,20. 25.

dann das Bestreben Gott von seiner Schöpfung zu trennen: infolgedessen wurden Mittelwesen nötig, um diese Kluft zu überbrücken. Man darf indessen nicht übersehen, dass diese philosophisch dichterischen Ansätze ziemlich selten sind; sie werden hauptsächlich in den Kreisen heimisch gewesen sein, welche griechischem Einflusse zugänglich waren; für die grosse Menge des Volks und genuinjüdische Strömungen werden sie bedeutungslos geblieben sein. Der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches hätte ganz sicher so wenig von der Weisheit als der Künstlerin des Alls (Weisheit 7,22) als von der Schöpfung „ἐξ ἀμόρφου ὕλης“ (11,17) geredet.

Mit dem Verluste des alten Glaubens an Jahwes lebendiges, unmittelbares Walten in der Natur, dem diese unter griechischem Einflusse stehenden Spekulationen zum Teile ihren Ursprung verdanken, hängt auch die grosse Bedeutung zusammen, welche die Engel im Spätjudentume gewannen.

Schon in den Psalmen und den Sprüchen des Siraciden können wir neben dem Bestreben, Jahwes Wirksamkeit auf das ganze Gebiet der Natur auszudehnen, eine gewisse Verstärkung der Transzendenz der Gottesvorstellung konstatiren. Gott wohnt im Himmel in Licht gehüllt; sein blosses Wort genügt, um die Naturvorgänge hervorzubringen. Früher erschien Jahwe selber in jedem Sturme, jetzt heisst es: „der Sturmwind führt seine Befehle aus.“ (Psalm 148,8). Seinem Gebote gehorchen Sonne, Mond und Gestirne, Tag und Nacht, Feuer, Donner, Wolken und Blitze.[1]) Während hier die Vorstellung die ist, dass die belebten Naturgegenstände Jahwes Befehlen gehorsam sind und sich in bewusster Abhängigkeit von ihm befinden, ist an zahlreichen anderen Stellen von Engeln die Rede, welche auf dem ganzen Gebiete der Natur tätig sind und die Naturvorgänge hervorbringen.[2]) „Am ersten Tage, heisst es im Buche der Jubiläen (2.2), schuf er die Himmel und die Erde und die Wasser und alle Geister, die vor ihm dienen, die Engel des Angesichtes und die Engel der Heiligung und die Engel des Feuergeistes und die Engel des Windgeistes und die Engel des Geistes der Wolken

[1]) Psalm 104,4. 147,18. Jeremia 33,20. Jes. Sirach 43, 5. 17. 26. Buch Baruch 3,33 ff. Psalm Salom. 18,10 ff. Brief Jerem. 59 -62. Henoch 41,5. 6. [2]) Im alten Testamente selber habe ich keine Stelle gefunden, an welcher ein Naturvorgang auf einen Engel zurückgeführt wird, obwohl die Engel schon im alten Testamente eine Rolle spielen. Vielleicht ist dies daraus zu erklären, dass Jahwe erst verhältnismässig spät das Ressort der Naturverwaltung übernahm und dass die Juden infolgedessen auf diesem Gebiete den Glauben an sein unmittelbares Walten und Eingreifen länger und zäher festhielten als auf anderen.

der Finsternis und des Schnees und des Hagels und des Reifs und die Engel der Stürme und der Donnerschläge und der Blitze und die Engel der Geister der Kälte und der Hitze und des Frühjahrs und der Erntezeit und des Sommers und aller Geister seiner Werke im Himmel und auf Erden und in allen Abgründen der Tiefe und aller Geister der Finsternis und des Abends und des Lichtes und der Morgenröte und des Morgens.“ [1])

In systematischer Form tritt uns der Glaube an das Walten der Engel in der Natur in der rabbinischen Theologie entgegen vgl. Weber Altsynagogale Theologie Seite 167:

„Im Jakkut Chadasch heisst es: Es ist kein Ding auf der Welt, auch nicht ein Kräutlein, über welches nicht ein Engel gesetzt sei. Wie weit man in dieser Richtung ging, kann am besten eine kleine von Gfrörer (Jhd. des Heils I 370) zitirte Anekdote veranschaulichen. „Zu der Zeit, als der gottlose König Nebukadnezar die drei frommen Männer Chanania, Misael und Asarja in den feurigen Ofen werfen liess, ist Jarkimo, der Fürst des Hagels vor Gott getreten und hat gesprochen: Herr der Welt, ich will hinabfahren und den Ofen kalt machen und die Gerechten erlösen. Da rief aber Gabriel: Du bist der Fürst des Hagels, das Feuer geht dich also nichts an, ich aber, der ich der Fürst des Feuers bin, will den Ofen inwendig kalt, auswendig aber heiss machen.“

Es ist nun für die jüdische Naturanschauung sehr charakteristisch, dass der Glaube an das Walten der Engel in der Natur im Spätjudentume und in der talmudischen Theologie eine immer zunehmende Bedeutung erlangte, während der Gedanke einer von Gott relativ selbständigen Naturordnung trotz einzelner Ansätze bei den Juden keine grosse Verbreitung und Bedeutung erlangen konnte und für die grosse Menge des Volkes jedenfalls gänzlich belanglos blieb. Die in dieser Vorstellung liegenden Keime konnten sich auf jüdischem Boden nie bis zum Gedanken eines von Gott unabhängigen Gesetzes oder Prinzipes der Natur entwickeln. Als die Zeit gekommen war, in der man Jahwes Walten in den Wundern der Natur weniger lebendig empfand als damals, wo man ihn in jedem Sturme am Himmel daherfahren sah und von

[1]) Vgl. auch Henoch 41,5. 43,1. 60,16 ff. 75,3. 80,1.6. 100,10. IV. Esra 6,41. 8,21. Ausserordentlich interessant als Beleg für den spätjüdischen Glauben an das Walten der Engel in der Natur und zugleich für den naiven Charakter der jüdischen Naturanschauung ist eine Stelle im Buche Henoch. 69,14—15. Der Erzengel Michael befindet sich hier im Besitze des Eids, (der Zauberformel) durch welche Himmel, Erde und Meer geschaffen wurden und in Rand und Band gehalten werden.

seinem gewaltigen Kampfe mit Rahab erzählte, aber dennoch das Bedürfnis blieb, sich die ganze Welt in strenger Abhängigkeit von ihm zu denken, stellte man sich Jahwe im Himmel tronend vor, wie ein persischer Grosskönig inmitten seiner Satrapen und Diener, die nach allen Seiten seine Befehle ausrichten.[1]) Auf diese Weise konnte Jahwe ohne Beeinträchtigung seiner Transzendenz die leitenden Fäden vollständig in seiner Hand behalten, und obwohl seine Herrschaft durch seine Boten vermittelt wird, ist es auch hier noch wie in der ersten Periode der nachexilischen Theologie seine lebendige, gewaltige, freie Persönlichkeit, welche die ganze Natur zusammenhält, leitet und regirt.

Obwohl die Juden jetzt ein Weltbild besitzen und im Verkehre mit fremden Völkern eine Menge kosmologischen Stoffes rezipirt haben, entbehrt ihre Weltanschauung jedes wissenschaftlichen Anstriches. Der aufgenommene Stoff wird keineswegs verarbeitet; die Naturauffassung ist rein religiös, gänzlich unwissenschaftlich; die schöne Ordnung in der Natur erklärt man sich dadurch, dass die Gestirne Jahwes Befehlen gehorchen und am Eidschwure festhalten, den sie ihm geleistet haben. Ein Eid, eine Zauberformel ist es, welche dem Erzengel Michael seine Macht über die ganze Schöpfung verleiht. Das der ganzen nachexilischen Periode im Gegensatze zur alten Zeit eigentümliche Bedürfnis nach Systematisirung und Konsolidirung des Bestehenden macht sich in Beziehung auf die Natur nur darin geltend, dass man Jahwes Wirksamkeit auf ihr ganzes Gebiet ausdehnt, und dass die jüdische Religion durch die Gedanken der Schöpfung und Leitung der Welt durch Gott mit ihr einen Bund schliesst, der nie mehr gelöst wurde. Einen Versuch, die Naturanschauung ohne religiöse Voraussetzungen zu systematisiren, haben die Juden nie gemacht.

[1]) Sirach 43,26 (nach dem neu aufgefundenen hebräischen Text; übers. von Ryssel). „Für ihn bringen die Engel ihr Werk zu Stande und durch seine Worte führen sie aus, was ihm beliebt.“ Apok. Baruch. Exercitus innumerabiles astant coram te et ministrant in ordinibus suis quiete ad nutum tuum.

Einige Gedanken über Christus und das Christentum.

Von *C. W. Kambli*, Dr. theol.

(Referat gehalten im Kapitel St. Gallen und in der städtischen Pastoralgesellschaft den 27. Mai und den 4. Juni 1903.

Wollten wir das Thema „Christus und das Christentum" nach seinem ganzen Umfang behandeln, so müssten wir ein umfangreiches Buch schreiben. Es kann sich also für uns hier nur darum handeln, einige Gedanken über Christus und Christentum zu äussern.

Wir werden dabei uns zuerst darüber Rechenschaft geben müssen, wie sich in der Religion *Idee und Persönlichkeit* zu einander verhalten. Diese Frage nach ihrem ganzen Umfang zu erörtern ist uns nicht möglich; aber wir glauben, es sei von Interesse, auf einige neuere Untersuchungen darüber hinzuweisen. Wir entnehmen dieselben dem bedeutenden Werke von *Houston Stewart Chamberlain* „Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts." IV. Aufl. München, Verlagshandlung F. Bruckmann A. C. 1903.

Es gilt vor allem aus uns über den Begriff resp. *das Wesen der Idee* klare Rechenschaft zu geben. Da wendet sich nun Chamberlain zunächst, in einer Auseinandersetzung mit *Justus Liebig*, gegen den Irrtum „Idee" als gleichbedeutend mit „Theorie" zu nehmen. Er sagt darüber:[1]) Das griechische Wort „Idee" — welches in eine moderne Sprache lebendig zu übertragen allerdings nie gelungen ist — bedeutet ausschliesslich ein mit Augen Geschautes, eine Erscheinung, eine Gestalt. Auch *Plato* versteht unter Idee so sehr eine Quintessenz des Sichtbaren, dass ihm das einzelne Individuum zu blass erscheint, um für mehr als den Schatten einer wahren Idee gehalten zu werden. Man glaubt, Platos Ideen seien Abstraktionen; ganz im Gegenteil, für ihn sind sie allein das Konkrete, aus dem die Erscheinungen der empirischen Welt abstrahirt sind. *„Theorie"* dagegen hiess schon im Anfang nicht das Anschauen, sondern das Zuschauen — ein gewatiger Unterschied, der in der Folge immer zunahm, bis die Bedeutung einer willkürlichen subjektiven Auffassung, eines künstlichen Zurechtlegens dem Wort „Theorie" zu eigen geworden ist. Theorie und Idee sind also nicht synonym. Bei der „Idee" ist

[1]) II. p. 795 f.

nach *Chamberlains* Auffassung der Mensch selber noch ein Stück Natur, er erblickt Verhältnisse, über die er keine Rechenschaft geben kann, er ahnt Dinge, die er nicht im Stande wäre zu beweisen. „*Kant,* schreibt er, hat dafür einen prächtigen Ausdruck gefunden und nennt die Idee, in dem Sinn, wie ich hier das Wort nehme: *eine inexponible Vorstellnng der Einbildungskraft*“.[1]) In diesem Sinn erfasst ist die Idee kein eigentliches Wissen: sie ist der Widerschein eines transzendenten Zusammenhangs und ist darum auch eine unmittelbare, nicht eine dialektische Erfahrung. Die Deutung solcher Ahnungen die zum Wesen der Idee gehören, wird immer sehr sicher sein; auf objektive Gültigkeit können weder die Ahnungen noch ihre Deutungen Anspruch machen, sondern ihr Wert bleibt auf das Individuum beschränkt und hängt durchaus von dessen individueller Bedeutung ab. Hier ist es, wo das *Geniale* schöpferisch auftritt. *Ueberall gehen die Ideen vorher*, doch sind diese genialen Ideen durchaus reine Theorien. Die Theorie ist der Versuch, eine gewisse Erfahrungsmenge — oft vielleicht immer mit Hülfe einer Idee gesammelt — so zu organisiren, dass dieser künstliche Organismus den Bedürfnissen des spezifischen Menschengeistes diene, ohne dass er den bekannten Tatsachen widerspreche oder Gewalt anthue. Man sieht sofort ein: der relative Wert einer Theorie wird stets in unmittelbarem Verhältnis zu der Anzahl der bekannten Tatsachen stehen, was von der Idee durchaus nicht gilt, deren Wert, nach *Chamberlain*, vielmehr allein *von der einen Persönlichkeit* abhängt. *Leonardo da Vinci* hat z. B. in der Anlehnung an sehr wenige Tatsachen die Grundprinzipien der Geologie so genau richtig erfasst, dass erst unser Jahrhundert die nötige Erfahrung besass, um die Richtigkeit seiner Intuition wissenschaftlich (und das heisst theoretisch) darzutun; er hat ebenfalls den Kreislauf des Blutes — nicht dargetan, doch erraten, d. h. also, er hatte die Idee der Zirkulation, nicht die Theorie.“ „*Das Ideal ist eine praktische Idee* zum Unterschied von einer theoretischen Idee.“[2]) „Was man auch von den Theorien denken mag, sie haben nicht allein unsere Kenntnisse durch die Auffindung zahlreicher Tatsachen, sondern ebenfalls unsere Phantasie durch die Anfstellung neuer Ideen bereichert; die Theorien kommen und gehen, *doch was die Phantasie besitzt, ist unvergänglich.*“ Von der Macht der Idee denkt *Chamberlain* gross, er bezeichnet sie als unermesslich. *Ideen*, sagt er, *sind unsterblich.* Sie ergreifen die Menschheit mit gebieterischer Macht, sie umspannen das Denken wie ein Raubvogel seine Beute,

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft § 57 Anm. 1. [2]) Chamberlain I. p. 510

Keiner kann sich ihrer erwehren; so lange eine solche besondere Vorstellung (er redet zunächst von der Entwicklungstheorie Darwins) herrscht, kann nichts Erfolgreiches ausserhalb ihres Bannkreises geleistet werden, wer nicht in dieser Weise zu empfinden vermag, ist zur Sterilität verdammt und sei er noch so begabt." [1]) Das Stärkste, was *Chamberlain*, dessen gewaltiges Werk mit grösstem Nachdruck die Bedeutung der Rasse betont, von der Macht der Ideen sagt, ist Folgendes: „Kaum minder fassbar (als die Begriffe von gut und schlecht) sind die leitenden Ideen. In Bezug auf die Rasse sind diese ohne Frage zunächst als eine *Folge* zu betrachten, doch man unterschätze diese unsichtbare innere Anatomie nicht, sie wirkt im weitesten Umfange auch als *Ursache.* Erst im Laufe der Generationen ändert sich das Blut, doch viel schneller wirken die Ideen, indem sie fast sofort die ganze Persönlichkeit in andere Bahnen lenken. [2]) Er weist das nach an der jüdischen Nationalidee, die eine ganz besonders mächtige Wirkung ausübe, weil die Nation *lediglich als Idee existiere* und vom Anbeginn des Judentums an niemals eine normale „Nation" gewesen sei, sondern vor allem ein Gedanke, eine Hoffnung; ebenso von der römischen Idee des Rechts und der Heiligkeit der Familie. „Der römische Staat wurde zu Grunde gerichtet, seine Idee lebte aber mächtig gestaltend durch die Säcula weiter. [3]) In der Anwendung auf die Religion sagt er: „*Ideen sind unsterblich, in Gestalten wie Buddha und Christus erreicht eine Idee — nämlich eine bestimmte Vorstellung des Menschendaseins* — eine so lebendige Verkörperung, diese Idee wird so vollkommen durchgelebt, so klar vor Aller Augen hingestellt, dass sie nie mehr aus dem menschlichen Bewusstsein entschwinden kann. [4])

Wie wenig aber Chamberlain ob der Wertschätzung der Ideen *die Bedeutung der Persönlichkeit* verkennt, beweisen folgende Aussprüche: „Ich darf Göthes Wort mir zu eigen machen: „Was sich mir vor allem aufdringt, ist das Volk, eine grosse Masse, ein notwendiges, unwillkürliches Dasein, und hierdurch meine Überzeugung begründen und erklären, dass grosse Männer wohl die *Blüten* der Geschichte sind, jedoch nicht ihre *Wurzeln.* — Jedoch es gibt eine Ausnahme. Sobald nicht mehr die bloss beobachtende, vergleichende, berechnende, oder die bloss erfindende, industrielle, den Kampf ums Leben führende Geistestätigkeit, sondern die rein schöpferische in Betracht kommt, *da gilt die Persönlichkeit allein.* Die Geschichte der Kunst und der Philosophie ist die Geschichte einzelner Männer, nämlich der wirklich schö-

[1]) Ch. a. a. O. I. p. 24. [2]) a. a. O. I. 456 f. [3]) Ch. I. 179. [4]) Ch. I. p. 196.

pferischen *Genies*. Alles Übrige zählt hier nicht." [1]) Von dieser Anschauung ausgehend sagt er von Christus: „*Sein Beispiel,* das ist die Bedeutung seines ganzen Lebens und Sterbens. Selbst ein so streng kirchlicher Mann wie *Martin Luther* schreibt: „Des Herrn Christi Beispiel ist zugleich ein Sakrament, es ist in uns kräftig und lehret nicht allein, wie die Exempel der Väter tun, sondern *wirket* auch das, so es lehret, gibt das Leben, die Auferstehung und Erlösung vom Tode". In Ähnlichem liegt die Weltmacht Buddhas begründet. Der wahre Quell aller Religion ist, ich wiederhole es, bei der überwiegenden Mehrzahl aller jetzt lebenden Menschen nicht eine *Lehre,* sondern ein *Leben*. Inwiefern wir im Stande sind, dem Beispiel mit schwachen Kräften zu folgen, inwiefern nicht, das ist eine ganz andere Frage; das Ideal ist da, deutlich, unverkennbar, und es wirkt seit Jahrhunderten mit einer Gewalt ohnegleichen auf die Gedanken und Handlungen der Menschen, auch der ungläubigen." [2]) Immer wieder muss man Göthes grosses Wort anführen:

Höchstes Glück der Erdenkinder
Ist *nur* die Persönlichkeit!

Wohl wird die Umgebung der Persönlichkeit, die Kenntnis ihrer allgemeinen Bedingtheit in Zeit und Raum wertvolle Beiträge liefern zu ihrer klaren Erkenntnis; durch ein solches Wissen werden wir Wichtiges von Unwichtigem, charakteristisch Individuelles von örtlich Conventionellem zu unterscheiden lernen; das heisst also, wir werden die Persönlichkeit immer klarer erblicken. Sie jedoch *erklären*, sie als eine logische Notwendigkeit dartun wollen, ist ein müssiges, albernes Beginnen. Jede Gestalt, — auch die eines Käfers — ist für den Menschenverstand ein Wunder, *die menschliche Persönlichkeit aber ist das Mysterium magnum des Daseins,* und je mehr die Kritik eine grosse Persönlichkeit von den Zutaten der Legendenbildung reinigt, je mehr es ihr gelingt, fast jeden ihrer Schritte als ein Bedingtes, als ein gewissermassen durch die Natur der Dinge Gebotenes hinzustellen, um so unbegreiflicher wird das Wunder. [3]) Das, meint *Chamberlain,* sei auch das Endresultat der Kritik, welche in unserem Jahrhundert am Leben Jesu geübt werde. Er verwahrt sich dagegen, dass unser Jahrhundert ein unreligiöses genannt wurde, denn noch niemals seit den ersten christlichen Jahrhunderten habe sich das Interesse der Menschen in so leidenschaftlicher Weise auf die Person Jesu konzentriert, wie in den letzten 70 Jahren; das Endergebnis aber sei, dass das tatsächliche Erdenleben Jesu Christi eine immer konkretere Gestalt gewonnen, und

[1]) a. a. O. I. 26. [2]) a. a. O. I. 196. [3]) a. a. O. I. 193 u. f.

man immer deutlicher hat einsehen müssen, die Entstehung der christlichen Religion sei im letzten Grunde auf den schier beispiellosen Eindruck zurückzuführen, den diese eine Persönlichkeit auf ihre Umgebung gemacht und hinterlassen hatte. Bestimmter als je und darum auch unergründlicher als je steht heute diese Erscheinung vor unseren Augen. Das Letztere nun, dass die Erscheinung Jesu durch die Fortschritte der Wissenschaft in Erforschung der geschichtlichen Person Jesu immer „unergründlicher" vor uns stehe, bestreiten wir des Bestimmtesten. Wir sind versichert, dass das Wesen jeder Persönlichkeit ein Geheimnis für uns bleibt, dass keine Persönlichkeit und am wenigsten die heiligste Gestalt der Weltgeschichte, Jesus, sich gleichsam logisch konstruiren lässt, als das notwendige Resultat aller vorausgegangenen und in ihrer Zeit mitwirkenden Faktoren, aber zu immer besserem Verständnis einer Persönlichkeit, also auch der Person Jesu führt denn doch die fortschreitende Wissenschaft. Für das Neue, das Geniale und Originale in Jesu Erscheinung hat übrigens auch die kritische Theologie von jeher ein offenes Auge gehabt; schon *David Friedrich Strauss* hat in seinem „Leben Jesu" p. 206 es ausgesprochen: „Seine Grundanschauung konnte Jesus nicht aus dem Alten Testament kommen. Gott im Verhältnis zu den Menschen als Vater betrachtet, ist eine dem Alten Testament fremde Vorstellung. Dies konnte er nur *aus sich selber* nehmen, es konnte nur Folge davon sein, dass jene unterschiedslose Güte *die Grundstimmung seines eigenen Wesens und er sich darin der Übereinstimmung mit Gott bewusst war.*" Damit meint Strauss nun gewiss nicht, die Persönlichkeit Jesu erklärt zu haben. Wie die Grundstimmung im Wesen einer Person zu Stande kommt, bleibt immer ein Geheimnis, wie aber die ganze Natur nur Ein Wunder zu Deutsch: nur Eine in ihrem tiefstem Grunde vom menschlichen Verstande nie völlig zu begreifende Gottestat ist, so ist auch die Geisteswelt nur Ein Wunder und es ist auch die Persönlichkeit Jesu nicht ein Wunder im ausnahmsweisen Sinn des Wortes.

Chamberlain bemerkt, wesentlich für sein ganzes Buch sei die Hervorhebung der unvergleichlichen Macht der Persönlichkeit überhaupt, er sagt mit *Göthe*: „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die *Persönlichkeit*";[1]) er nennt die Macht der Persönlichkeit die höchste menschliche Gewalt;[2]) er sagt: Jedes Individuum spricht mit dem Gott der ägyptischen Mysterien: „Ich bin, der ich bin", und steht als ein neues Unerforschliches, nicht zu Er-

[1]) a. a. O. p. 69. [2]) a. a. O. p. 275.

gründendes da:[1]) dem Individuellen allein schreibt er ewige Bedeutung zu. Die Vergewaltigung des innern Menschen, den Raub der Persönlichkeit bezeichnet er als die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist.[2]) Wer seine Persönlichkeit opfert, verliert zugleich den Gott, den er einzig in sich selber hätte finden können.[3])

Wenn ich diese Erörterungen *Chamberlains* erwäge, so glaube ich aufrecht erhalten zu können, was ich in meinem Buche „Fromm und frei", Zürich, Verlag von Cäsar Schmidt p. 104 und ff. über „Jesus Christus, der Anfänger und Vollender unseres Glaubens" geschrieben habe. „Wir bedürfen der Erlösung, und wir bedürfen eines Erlösers. So lange unsere menschliche Bestimmung uns bloss vorschwebt als ein fernes, unerreichtes Ideal, so lange uns Vernunft, Gewissen und Liebe nur zurufen: Du sollst, oder vielmehr: Du solltest als Geistesmensch leben und mit deinem Gott dich eins fühlen! so lange sind wir noch nicht erlöst, im Gegenteil, wir fühlen schmerzlich den Widerspruch zwischen unserer Bestimmung und unserem wirklichen Zustand. Ein blosses Gedankenbild, wie gross und rein und erhaben es sei, vermag uns nicht zu erlösen.

Es erblasset vor der Wahrheit Strahle
Unsre Tugend, vor dem Ideale
Fliehet mutlos die beschämte Tat.

Sollen wir Kraft und Mut in uns fühlen zum wahren Geistesleben, zum Leben in Gott uns aufzuschwingen, so muss dies Leben, die wahre Religion, uns vorbildlich dargelebt werden. Das ist durch Jesus geschehen und dadurch, durch seine Person, ist er unser Erlöser. Die Kraft der Religion liegt nicht in allgemeinen Ideen, sondern in der charaktervollen Eigentümlichkeit, welche sie der einzelnen Person verleiht. In Jesus nun hat der Geist der Religion, das innerste Wesen des Christentums, persönliche Gestalt gewonnen und damit die Kraft erlangt, stets auf's neue religiöse Persönlichkeiten nach sich zu bilden.

Wo es um eine Kunst oder Wissenschaft sich handelt oder vielmehr bloss um's Wissen und um die Kunstfertigkeit, da tritt die Person des Lehrers, Entdeckers, Erfinders ganz in den Hintergrund, voraus kommt es auf dessen Charakter gar nicht an. Eine mathematische, naturwissenschaftliche, grammatikalische Wahrheit bleibt gleich wahr und überzeugend, ob wir den, welcher sie ausgesprochen oder aufgeschrieben, als guten oder schlechten Menschen, oder ob wir ihn gar nicht kennen. In den höhern Gebieten der Wissenschaft und vollends im innern Heiligtum der Kunst gewinnt

[1]) a. a. O. p. 79. [2]) p. 736. [3]) p. 568.

dagegen schon die Persönlichkeit grössere Bedeutung. Den Schlüssel zum Verständnis eines tiefer gefühlten Kunstwerkes gewinnen wir eigentlich doch erst dann, wenn wir das persönliche Leben des Künstlers genauer kennen lernen. Es ist darum der Eifer, womit die Lebensgeschichte grosser Dichter, Maler, Bildhauer, Musiker in der Gegenwart erforscht wird, der Wert, den man auch ihren Privatbriefen beilegt, ganz begreiflich; daraus allein lernen wir die Veranlassung, die Erlebnisse, die Stimmung, aus der heraus ihre Kunstwerke geboren wurden, kennen. Der sittliche Einfluss ist ganz von der Persönlichkeit abhängig. Das glänzendste Wort bleibt ohne Wirkung, wenn nicht die Persönlichkeit dessen, der es spricht, uns die Gewähr bietet, dass es damit ernst gemeint sei. Was selbst im geschäftlichen Verkehr die Persönlichkeit zu bedeuten hat, beweist der Wert der sogenannten Firma. Einer Unternehmung gibt oft ein einziger Name Schwung, weil alles Vertrauen, das dessen Träger besitzt, schon durch seine Nennung geweckt wird. Die Persönlichkeit ist eben der inhaltreichste Begriff, die allgemeine Idee der ärmste. Was nun zur geistigen Eigentümlichkeit des Einzelnen, die weiter nicht mehr mit Worten sich beschreiben lässt, gehört, was ihn von allen Andern unterscheidet, das fassen wir zusammen in seinen Namen, das steht vor uns, sobald wir seinen Namen hören. Darum ist Jedem sein eigener Name so lieb, und daraus erklärt sich die Macht, die einzelne Namen ausüben, daraus auch die Bedeutung, die im Neuen Testament dem Namen Jesu beigelegt wird und die sich gipfelt in dem Worte: „Es ist in keinem Andern das Heil, es ist auch kein anderer Name unter den Himmeln den Menschen gegeben, in dem wir sollen selig werden, als allein der Name Jesus Christus."

In der Religion und voraus im Christentum ist die Persönlichkeit von höchstem, von entscheidendem Wert. Hier handelt es sich ja nicht um blosse Meinungen, sondern um Gesinnung, Geist, Kraft, Leben, die nur in persönlicher Erscheinung zum vollen Ausdruck kommen können. Der Geist des Christentums lässt sich darum nie von der Person Jesu trennen und es ist nicht ein Werk des Zufalls, sondern tief im Wesen der christlichen Religion selber und in der Natur der Menschenseele begründet, dass unsere hohen Feste alle die Person Jesu zum Gegenstande ihrer Feier haben, und dass selbst das Pfingstfest den heiligen Geist schildert als den Geist, den der Vater auf Jesu Bitte den Jüngern und dem Volke gesandt habe. Es gilt für uns Christen alle, nicht bloss Jesu zu glauben, d. h. seine Lehre für wahr zu halten, sondern an Jesus zu glauben, d. h. dem

Eindruck seiner Persönlichkeit ganz und unbedingt uns hinzugeben, von dem Geiste allein, der in ihm sich geoffenbaret hat, das Heil zu erwarten."

Wir können darum nicht mit dem Dichter Jesus das bescheidene Wort in den Mund legen:

Wenn, was ich pflanzte, freudig sprosst,
Vergesse meiner man getrost.

Wenn wir auch mit *Harnack* sagen: „Nicht der Sohn, Christus, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein," und mit ihm alle Christologie als etwas, das mit dem Seligkeitsinteresse nichts zu tun hat, sondern Sache der spekulativen Theologie bleibt, bezeichnen und in derselben eher ein Hindernis als eine Förderung der Erkenntnis der wirklichen Gestalt und des Wesens des geschichtlichen Jesus von Nazareth erblicken, so unterschreiben wir doch sein Wort: „Nicht wie ein Bestandteil gehört Jesus in's Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden." Auf den letztern Audruck, dass Jesus immer noch als Gotteskraft von uns empfunden werde, kommen wir später zurück.

„Wie grosses Gewicht wir aber auf die Bedeutung der Persönlichkeit Jesu legen, so vergessen wir gleichwohl keineswegs den Unterschied, der besteht zwischen dem christlichen Prinzip, d. h. dem eigentlichen Geist des Christentums und dem Religionsstifter, in dem dieser Geist zur Erscheinung gekommen ist. Wir setzen Jesus nicht an Gottes Stelle. Wir weisen mit Biedermann[1]) die Meinung, als wäre *die Person* Jesu selbst die an die Menschheit sich aufschliessende Gottheit und die Erlösung eine persönliche Tat für die Menschheit, als Irrtum zurück; uns ist *die Religion* Jesu d. h. das innere Lebensverhältnis, in welchem der *Mensch* Jesus persönlich zu Gott gestanden und das er durch sein Leben bewahrheitet hat, diese Offenbarung Gottes. Uns ist der einige, ewige Gott, wie Jesu persönliche Religion ihn als Vater offenbart, der Gott unseres Glaubens, Jesus aber dadurch der Christus, der Erlöser, dass in seinem religiösen Leben der Welt ihr religiöses Heil aufgeschlossen ist. — Wir anerkennen darum nicht bloss die geschichtlichen Schranken, denen auch die Person Jesu unterworfen war, und halten uns keineswegs verpflichtet, die Irrtümer, denen er, als Sohn seiner Zeit, unterworfen war, zu teilen, sondern wir wähnen auch nicht bloss das als christlich anerkennen zu dürfen, was sich auf ein Wort Jesu oder

[1]) Dr. A. E. Biedermann: Unsere Stellung zu Christus. Berlin. G. Reimer 1882 p. 19.

auf eine geschichtlich beglaubigte Tatsache seines Lebens zurückführen lässt. *Wir glauben an eine unendliche Entwicklungsfähigkeit des christlichen Geistes.* Jesus wollte an keinen Buchstaben uns binden, sondern durch den Geist uns frei machen. So wenig unser Christentum abhängig ist von den einzelnen Worten Jesu, ebensowenig ist es davon abhängig, dass wir einzelne Berichte über sein Schicksal für wahr halten. Es bleibt bei dem Worte *Alexander Schweizers:* „Entweder ist das Christentum in sich selbst wahr oder nicht, vom Schicksal seines Stifters kann es nicht abhängig sein."

Das bekannte Wort: „Die ewigen Geschicke jeder einzelnen Menschenseele und die ewigen Geschicke der ganzen Menschheit sind an die Person Jesu geknüpft," können wir nicht in dem Sinn zu dem unsrigen machen, dass nur, wer Jesu Lehre und Geschichte kenne, Teil habe an der Seligkeit, oder nur der, welcher in einem persönlichem Verhältnis zu Jesu stehe. Wir sagen dagegen: Nur die Seele trägt den vollen Gottesfrieden in sich, welche bewusst oder unbewusst, direkt oder indirekt vom Geiste Jesu berührt und ergriffen wurde, sei es, dass ihr Jesus in seinem Wort und in seiner Lebensgeschichte oder im Leben eines seiner ächten Jünger entgegentrat. Und was vom innern Leben der einzelnen Seele gilt, das gilt auch vom Geistesleben der ganzen Menschheit. Zum Gottesreich wird die Menschheit sich nur gestalten, wenn das Familienleben, das Berufs- und Verkehrsleben, das Gemeinde- und Volksleben und in erster Linie das kirchliche Leben vom Geiste Jesu mehr und mehr durchdrungen, geläutert und verklärt wird.

Je energischer darauf hingewiesen werden muss, dass das religiöse Leben persönlicher Natur sei, dass, wie sich Feuer nur an Feuer entzündet, so auch das Bewusstsein der Gotteskindschaft, der Versöhnung und Erlösung nur am unmittelbaren Verkehr mit versöhnten und erlösten Christen, umsoweniger darf das blosse Zurückschauen auf das Leben, Leiden und die Verherrlichung Jesu und das Fürwahrhalten dieser Überlieferungen als das, was uns erlösen könne, betrachtet werden. Unser Christentum hängt davon ab, *dass wir Jesu Geist als fortlebend und fortwirkend in der Gegenwart erfahren.* Mit Jesus selber kann nun einmal unser Geschlecht nicht mehr in persönliche Gemeinschaft treten, seine geschichtliche Erscheinung gehört der Vergangenheit an. Nur dann wird erlösende Kraft von Jesus auf uns ausgehen, wenn die Kunde von ihm nicht als „Es war einmal" an unser Ohr dringt, sondern wenn sein Geist in Menschen, mit denen wir in unmittelbarem Verkehr stehen, Gestalt und persönliches Leben gewonnen

hat, und unmittelbar als Leben an uns herantritt. Das ist der einzige Weg, der zum Verständnis der Idealgestalt Jesu und zum Glauben an ihn uns führt. Auch diesen Weg müssen wir dann erst noch tatsächlich wandeln.

Zur fröhlichen Gewissheit unserer Gotteskindschaft gelangen wir erst dann, wann wir nicht nur vernehmen, es habe vor 19 Jahrhunderten Jesus von Nazareth Gott als Vater erlebt und die Überzeugung gewonnen, dass er nicht nur sein, sondern aller Menschen Vater sei, sondern wenn wir heute noch Menschen kennen lernen, die, von Jesu Geist erfüllt, als frohe Gotteskinder leben, getrost bleiben auch im schwersten Leid, das über sie hereinbricht, und wenn wir selbst es über uns bringen, in diesem Gottvertrauen ihnen nachzufolgen. So lange es noch fühlende Menschenherzen gibt, wird die Erinnerung an die Art, wie Jesus freiwillig in den Tod gegangen, wie er sein Leiden getragen und am Kreuze sein Gottvertrauen und seine verzeihende Liebe in vollendeter Weise bewährt hat, sie richten und aufrichten. Wir werden in seinem schuldlos erduldeten Kreuzestod das schwerste Gericht über die menschliche Sünde, die in uns immer noch die gleiche ist, wie in den Zeitgenossen Jesu, erblicken, und in der verzeihenden Liebe, die Jesus am Kreuze geübt, die herrlichste Offenbarung der allverzeihenden Liebe Gottes gegen den reuigen Sünder und die sicherste Bürgschaft dafür, dass er seine Gnade auch uns zu Teil werden lasse; aber die Kraft, getrost daran zu glauben, dass diese Kunde aus vergangenen Zeiten nicht bloss eine schöne Dichtung sei, sondern uns eine geschichtliche Tatsache melde, werden wir erst dann erlangen, wenn wir, ich will nicht sagen gleiche, aber doch ähnliche verzeihende Liebe auch selber erfahren, und ganz erst dann, wann wir es über uns gewinnen, solche Liebe auch selber zu üben. In diesem Sinne können wir uns zu *Harnacks* Wort bekennen: „Jesus wird noch immer als die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums empfunden, nur dass wir statt „empfunden“ lieber sagen würden *„erlebt“*.

Was darüber hinausgeht, die Forderung in *ein persönliches Verhältnis* zu dem erhöhten Christus zu treten, deren Erfüllung notwendig das Bekenntnis zu einer bestimmten Christologie voraussetzt, weisen wir als unerfüllbar zurück, und es freut uns im „Kirchenblatt für die reformirte Schweiz“ 1903 Nr. 6 in dem Aufsatz „Christologie oder Christus?“ von Pfr. Lic. *Rud. Liechtenhan* so verständnisvolle Worte darüber zu lesen. „Ich will die Möglichkeit einer *unio mystica* mit dem erhöhten Christus nicht leugnen, schreibt er; da ich sie nicht selbst erlebt habe, steht

mir ein Urteil darüber nicht zu. Aber ich zweifle daran, dass sie so häufig sei, wie manche es darstellen, dass sie ein normaler Bestandteil christlicher Frömmigkeit sei. Und ich leugne, dass sie ein notwendiger Bestandteil sei. Gott, der Vater Jesu Christi, soll uns alles in allem sein. Wenn wir uns in Gottes Hand wissen, die Anliegen unseres Herzens im Gebet vor ihn bringen und von ihm Kraft für die Wanderung durch dieses Leben empfangen und auf Vollendung hoffen dürfen, so haben wir das Grösste, was uns hinieden zu Teil werden kann. Der Gedanke, dass uns der erhöhte Jesus nach dem Spruch: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen, unsichtbar nahe sei, wie wir denken dürfen, dass verstorbene Eltern vielleicht ihren Kindern oft nahe sind, dieser Gedanke kann dem oder jenem tröstlich sein. Aber wann können wir diese Nähe spüren? Und braucht es dazu eine Christologie?" „Was verlangt aber Jesus selbst? Ist sein Wunsch nicht mehr erfüllt, wenn wir zu seiner menschlichen Grösse, in der göttliche Kraft sichtbar wird, mit Bewunderung und Dank aufblicken und uns von ihm emporziehen lassen, als wenn wir ihm hohe Prädikate beilegen? Er hat nie Ehre vor dem Menschen gesucht, sondern nur Liebe üben wollen; deshalb begehrt er nicht, dass wir ihn durch sublime Theorien zu ehren suchen, sondern dass wir uns von seiner Liebe helfen lassen." Wäre Pflege einer mystischen Stimmung dazu erforderlich, um ein wahrer Christ zu zu sein, dann wäre von vornherein die übergrosse Mehrzahl der Menschen, alle die durch den Kampf um's Dasein in die Not hineingeworfen sind, vom Christentum ausgeschlossen.

Wir alle beziehen unser Wasser nicht direkt aus der Quelle, sondern vom Brunnen oder aus der Wasserleitung, darum trinken wir aber doch Quellwasser, denn Brunnen und Wasserleitung liefern uns nur Wasser, so lange die Quelle fliesst und sie mit ihr in Verbindung bleiben. Es wird darum wohlgetan sein, die Brunnenstube und die Röhren zu prüfen, ob sie rein seien und uns das Quellwasser lauter und unvermischt zuführen.

Bei der gewaltigen Bedeutung, welche der Persönlichkeit Jesu für das Christentum zukommt, ist begreiflicherweise eine der dringlichsten Aufgaben der theologischen Wissenschaft die, die geschichtliche Gestalt Jesu genau zu ermitteln. Den mächtigsten Anstoss dazu hat um die Mitte der dreissiger Jahre des

vorigen Jahrhunderts das Leben Jesu von *David Friedrich Strauss* gegeben. Seither sind eine Reihe von „Leben Jesu" erschienen. Zu den bedeutendsten gehören bekanntlich *Keims* „Geschichte Jesu von Nazara", (1867—1872), *Hases* „Geschichte Jesu" (1875), aus neuester Zeit *Georg Längin* „Der Christus der Geschichte und sein Christentum (Leipzig, O. Wigand 1897) und „Die Geschichte Jesu" von *P. W. Schmidt* (Freiburg i. B., J. C. B. Mohr 1899). Die meisten dieser Forscher bekennen sich dabei zu den Grundsätzen, die A. E. Biedermann, (a. a. O. p. 15) entwickelt hat mit den Worten: „Wir fassen die geschichtliche Person Jesu von vornherein ihrem ganzen Wesensbestande nach als natürlichen Menschen, sein Leben im natürlichen Rahmen aller menschlichen Lebensbedingungen. Wir suchen, was er geschichtlich gewesen, nach den allgemeinen Gesetzen aller Geschichtswissenschaft, so weit alle dafür vorhandenen Quellen, aus denen zunächst jenes andere Bild, (das die theologische Dogmatik und die Kirchenlehre geschaffen hat) dies möglich machen." Und wohl alle stimmen seinen Worten bei: „Es ist dies das höchste und wohl allerschwierigste Problem aller Geschichtswissenschaft, eben wegen der Beschaffenheit dieser Quellen einerseits und andererseits wegen der nur in seinem innern Leben wurzelnden einzigartigen Bedeutung dieses Mannes. Diese Aufgabe wird darum dem äussern Umfange nach auch niemals so gelöst werden können, wie die Wissenschaft es wohl wünschen möchte. Und viele Versuche, älterer und neuerer Zeit, sind darum auch so ganz unzulänglich, viele geradezu als Zerrbild ausgefallen." Die grosse Frage ist nun, ob wir die von *Biedermann* vor 21 Jahren ausgesprochenen Zuversicht nach dem Stande der neuesten Forschungen noch teilen können: „Allein gerade für den Kern lassen sich die Grundzüge des Bildes Jesu geschichtstreu gewinnen, die Grundzüge, welche die Tatsache seines eigenen Christusbewusstseins und des Glaubens an ihn als den Christus geschichtlich natürlich und religiös wahr erklären. Es ist die innere, religiöse Tatsache eines Gotteskindschaftslebens, das mit seiner Erfahrung und Bewährung der Liebegemeinschaft mit Gott all sein Fühlen, Denken und Wollen ausgefüllt, seine ganze Lebensdarstellung in Wort und Tat und Leiden zu einer Tatoffenbarung des Reiches Gottes in der Menschheit gemacht und die blosse Aussicht auf dies höchste Gut in einer unendlichen Zukunft zur Glaubensgewissheit des Gnadeneintrittes in die Gegenwart erfüllt hat. Alles dies im natürlichen Rahmen und unter den natürlichen Bedingungen der Anschauungsweise und der sittlichen Betätigung, unter denen das Leben Jesu zu seiner Zeit und in seinem Volke gestanden hat."

Dass die Wissenschaft dies Ziel je erreichen könne, bestreiten in erster Linie jene, die, von ihrer Christologie[1]) befangen, in Jesus durchaus ein absolutes Wunder, einen Gott oder Gottmenschen sehen; aber auch sonst durchaus freidenkende Männer, die aus irgend einem Grunde meinen, an der Titular-Gottheit Jesu festhalten zu müssen. Jene begreifen wir, diese können wir nicht verstehen. Wie reimt es sich z. B. zusammen, wenn *Chamberlain* (Vorwort zur 4. Auflage p. LXXXIX erklärt: „Christus steht ausserhalb aller Geschichte, weil Gott ausserhalb aller Zeit steht" und sich dann doch alle Mühe gibt, zu beweisen, Jesus sei kein Jude gewesen der leiblichen Herkunft und Blutmischung nach, sondern eher arischer, indogermanischer Abstammung p. 48, 210 bis 219, 227 fg., 1010, jedoch in organischer Beziehung zum Judentum gestanden, p. 247 fg., 341 fg. Ist der letztere mit so grossem Aufwand von Gelehrsamkeit versuchte Nachweis dann nicht verlorne Liebesmüh, ja etwas Sinnloses und Unmögliches, wenn es mit der ersten Behauptung ernst ist? Aber auch die Hyper-Kritik kam zu einem rein negativen Ergebnis. Schon *Bruno Bauer* hat alles Geschichtliche vom Leben Jesu und zuletzt auch noch ihn selber über Bord geworfen, und fast beim gleichen Resultat kommt *A. Kalthoff* an in seiner Schrift „Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie" (Eug. Diederichs, Leipzig 1902). Mit dem Schwinden der Sicherheit, die der Leben Jesu-Forschung bisher aus der Grundlage eines wohlbezeugten, historischen Marcusevangeliums erwachsen sei, falle der ganze Versuch als aussichtslos dahin und es könne sich von nun an nicht mehr um den historischen Christus handeln, sondern nur noch um den idealen. Das sei die Christusidee, die durch die verschiedenen Zeitalter der Kirche hindurch in immer wechselnder Gestalt geschritten sei und nun im sozialen Zeitalter nach einer neuen Formulirung verlange. An die Stelle des Christusbildes der liberalen Theologie müsse für die realistische Geschichtsbetrachtung der Gegenwart der soziale Christus treten als das ideale Zentrum einer neuen Gesellschaft. Für *Kalthoff* ist der ganze Inhalt der Evangelien „apokalyptische Schriftstellerei" der ersten Gemeinde, die das Christusbild von Rom her nach Palästina projizirte. Der Christus, den die Evangelien reden und handeln lassen wie einen einzelnen Menschen, ist in Wahrheit

[1]) Die richtigste Erklärung des Wortes „Christologie" scheint uns: „Unter Christologie verstehe ich die metaphysische Spekulation über Jesu Verhältnis zu Gott und Menschheit, kurz das christologische Dogma der Kirche in krasserer oder verdünnter Form". *Liechtenhan*, Kirchenbl. Nr. 15, 1903.

die christliche Kirche in ihrem Werdeprozess zur civitas dei Augustins u. s. w. „Sind diese Sätze im Ernst mehr als geistreiche Floskeln eines phantasievollen Träumers?“ frägt *Rud. Steck* mit Recht in seinem vortrefflichen Aufsatz „Das Christusproblem“ (Protestantische Monatshefte von Dr. Websky, 7. Jahrg., 3. Heft. Berlin 1903, p. 89 ff.). „Wir halten den Beweis, der an einzelnen Stellen der evangelischen Geschichte für die Richtigkeit dieser Anschauung zu führen gesucht wird, *nicht* für gelungen.“ Den Nachweis dafür leistet *Steck* auf überzeugende Art, er widerlegt die Behauptung Kalthoffs, die Schatzung des Quirinius sei bloss eine freie Dichtung, Pontius Pilatus nur eine Maske für den Statthalter Plinius, der mit dem Kaiser Trajan über die Behandlung der kleinasiatischen Christen im zweiten Jahrhundert korrespondirte; der Verräter Judas die Personifikation der Zunft der Delatoren, die zur Zeit Trajans ihr Wesen trieb und der dieser Kaiser entgegentrat; Joseph von Arimathia und Nicodemus eine historische Reminiszenz an den Konsul Flavius Clemens, den ersten bekannten Patrizier, der zur Gemeinde der Christen gehalten haben soll, oder vielleicht an Astyrius, der als reicher römischer Senator den christlichen Märtyrern nach Euseb. VII 16 ein ehrenvolles Begräbnis verschafft haben soll. Das Bekenntnis des Petrus: „Du bist Christus“, soll die erste Anerkenntnis des katholischen Kirchenideals von Seiten der römischen Gemeinde sein, der Übergang des ebjonistisch-particularistischen Judenchristentums in Rom zum kirchlichen Universalismus, als dessen Träger von nun an die römische Episcopatkirche erscheint. Für den Nachweis der Unhaltbarkeit dieser Behauptungen, wie ihn Steck im Detail erbracht hat, müssen wir auf seine verdienstvolle Arbeit selber verweisen. Von der geschichtlichen Person Jesu, soweit *Kalthoff* überhaupt eine solche annimmt, kann er nicht geringschätzig genug reden. Er hält sie für eines der Modelle, die zum neutestamentlichen Christusbild gestanden. Über den Kreuzestod Jesu äussert er sich (p. 17): „Gekreuzigte gab es in den Zeiten der Evangelien nur allzu viele, denn das Kreuz war der Galgen der Sklaven, und am Kreuze haben es damals Tausende gebüsst, dass sie es gewagt, aus ihren Sklavenketten eine Erlösung zu hoffen oder gar das an ihnen und ihren Schicksalsgenossen verübte Unrecht beim rechten Namen zu nennen. Unter diesen Gekreuzigten wird sicher auch mancher Jesus gewesen sein, der im Geiste prophetischer Frömmigkeit sein armes Märtyrerleben beschlossen, von dem die römische Soldateska bei ihrem Henkerdienste doch bekennen musste: wahrlich dieser ist ein frommer Mann gewesen.“

Dr. *Julius Thikötter* hat in seiner Broschüre Dr. Kalthoffs Schrift: „Das Christusproblem" eine eingehende Widerlegung versucht. Wir kennen dieselbe nur aus dem Referat darüber von *Morgenbesser*, Bremen, im deutschen Protestantenblatt. Es wird darin darauf hingewiesen, nach Kalthoff wären die bildenden Faktoren für das Christusbild im Neuen Testament: israelitischer Prophetismus, jüdische Apokalyptik, hellenistische jüdische Religionsphilosophie, Platonismus und kosmopolitischer Stoicismus, die durch den Druck der Römerherrschaft erzeugten sozialen Notstände, die seit den Sklavenaufständen unter Spartakus gebliebenen revolutionären Eruptivkräfte u. s. w. Mit Recht wird Kalthoff vorgeworfen, er habe nicht gezeigt, wie diese Strömungen, die hie und da im Römerreich vorhanden waren, sich zu Gemeindeverbänden religiös kosmopolitischer Art vereinigt haben. Es wird ihm vorgeworfen, es seien nicht geschichtliche, sondern dogmatische Gründe, welche ihn zur Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu bringen — das Marx'sche Dogma von der Geschichtsentwicklung auf materialistischer, naturalistischer Basis — doch wird zugegeben, sein Materialismus sei ein sozialer, der sich aber von Marx durch seine Wertschätzung des religiösen Lebens unterscheide. Die auf's äusserste gesteigerte allegorische Interpretation der Evangelien dient Kalthoff zur Begründung seiner Ansicht. Sein Vorbild ist Philo. Wenn Kalthoff seine Verfasser der Evangelien nach dem Vorbilde ihrer jüdischen Vorgänger, der jüdischen Apokalyptiker, Midraschlehrer und Haggadisten (Danielbuch, Buch Henoch, Psalmen Davids) zur Personendichtung greift, so ist er offenbar selbst unbewusst von dem Gedanken der Notwendigkeit schöpferischer Geister getragen und bestätigt absichtslos und indirekt die altbewährte Geschichtsauffassung, die ihm doch so verhasst ist, dass in der Tat Heroen, wenn auch nicht isolirte Heroen (wie Chamberlain und andere Jesus dazu stempeln möchten — fügen wir hinzu) die bewegenden Faktoren der Geschichte sind, nicht aber materielle Kräfte nnd Verhältnisse. Aber welche wunderbare Macht und Kraft schreibt Kalthoff seinen dichtenden Apokalyptikern zu. Was sind ihnen gegenüber ein Homer, ein Shaksspeare, ein Göthe, ihnen gegenüber, die der Welt das Heiligenbild Jesu von Nazareth vorgezaubert haben und zwar so, dass fast zwei Jahrtausende die gesamte christliche Welt, sämtliche Kulturvölker, die Dichtung für Wahrheit und Wirklichkeit genommen haben? Nach Kalthoff wird alles zu einer klugen, berechnenden Erfindung jüdischer Haggadisten aus der Christusgemeinde in Rom, die durch ihre Persönlichkeits- und Heroschöpfung den wartenden Gemeinden einen Halt geben wollten.

Wir erlauben uns, hier eine Äusserung *Chamberlains* (a. a. O. I. p. 63 u. ff.) herbeizuziehen über den Versuch, das Dasein des Dichters *Homer* in Zweifel zu ziehen. Er meint, es gebe den späteren Geschlechtern keine sehr günstige Vorstellung von der geistigen Schärfe unserer Epoche, dass sie glauben konnte, Homer sei lediglich eine pseudomythische Kollektivbezeichnung und Ilias und Odyssee nichts weiter als eine Zusammenkleisterung und Neuredigirung von allerhand Liedern aus verschiedenen Zeiten und von allerhand Dichtern. Er nennt es eine wahnwitzige Vorstellung, anzunehmen, ein grosses *Kunstwerk* könnte aus der Zusammenwirkung vieler kleiner Männer oder unmittelbar aus dem dunklen Bewusstsein der Masse hervorgehen. Wenn das bei einem Kunstwerk nicht möglich ist, wie sollte denn *eine neue Religion* von der Lebenskraft des Christentums auf solche Art entstanden sein können und nicht auf eine grosse Persönlichkeit zurückgeführt werden müssen, auf eine Persönlichkeit allerersten Ranges?

Nachdem Kalthoff die Persönlichkeit Jesu so weit verflüchtigt hat, dass uns nur ein oder mehrere anonyme Träger dieses Namens, die in der messianischen Bewegung ihrer Zeit eine gewisse Rolle gespielt haben, übrig bleiben, sollte man denken, er würde nun entschlossen darauf verzichten, seine Humanitätsreligion auf Grundlage einer freilich von ihm nicht vorgelegten Sozial-Theologie an den Namen Jesus anzuknüpfen; aber merkwürdigerweise verlangt er dafür doch wieder *einen Christus*. Er spitzt die Ausführungen seiner Broschüre dahin zu: „An dem Christus der Vergangenheit können wir die Gesetze der Geschichte studiren, aber die Anwendung der Gesetze auf das Leben der Gegenwart können wir nicht von ihm lernen. Der Christus, der uns Heutigen das bedeutet, was der Christus der Evangelien für seine Zeit gewesen ist, kann nie ein historischer, ein vergangener Christus sein, er muss aus dem gesamten Inhalt des modernen Lebens, aus den treibenden Kräften unserer gesellschaftlichen Kultur geboren werden, er kann nur ein Menschenbild sein, in dem alle gährenden, alle aufwärts und vorwärts strebenden Tendenzen der heutigen Menschheit ihren verklärten, vergeistigten und vermenschlichten Ausdruck finden."

Auf diesem Standpunkt steht auch Dr. *Ferdinand Jak. Schmidt* in Berlin, der in seinem Aufsatz „Worte Christi" in den Preussischen Jahrbüchern gegenüber Chamberlain und der heutigen historischen Theologie die Anschauung vertritt, dass das theologische Unternehmen, aus den vorhandenen Quellen den historischen Jesus zu rekonstruiren, auf der ganzen Linie gescheitert sei, und gleich hinzufügt, dass es nicht eine Vertiefung, sondern

eine Verflachung der christlichen Religion wäre, wenn sie vornehmlich auf die geschichtliche Gestalt des einst auf Erden wandelnden Jesus gestellt würde. Schmidt preist es als die Weisheit der Vorsehung, dass sie den christlichen Geist vor der Verschränkung bewahrt, die demselben drohte, wenn es ihm wirklich gelänge, das Bild des geschichtlichen Christus festzustellen; er nennt es eine irreligiöse Auffassung, wenn man glaube, mit den in den Evangelien enthaltenen Worten Christi die irdische, geschichtliche Persönlichkeit erfassen zu können und kommt zu dem Schluss, dass alle einzelnen Stücke der synoptischen Evangelien bis auf die schmale und erst später hinzugekommenen Rahmenerzählung nur Vorgänge und Zustände der Urgemeinde wiederspiegeln, sowie von ihr im Geiste des Herrn durch Fragen, Zweifel, Störungen, Unglücksfälle veranlasste und in der Form von Sprüchen, Gleichnissen, Wundererzählungen gegebenen Entscheidungen.

Dem gegenüber betont *Kalthoff:* „Was von dem historischen *Jesus* gilt, muss auch auf die historische *Gemeinde*, deren religiöser Reflex in den Worten Jesu enthalten ist, seine Anwendung finden: auch die Urgemeinde ist, weil historisch, vergänglich, beschränkt, dass auf dieselbe das religiöse Leben nicht gegründet werden darf. Kann der historische Jesus kein absolutes Prinzip des religiösen Lebens darstellen, so kann es auch nicht eine historische Gemeinde, so ist es überhaupt irreligiös, eine Verflachung und Verschränkung des religiösen Lebens, irgend ein absolutes Prinzip für dasselbe in der *Geschichte* aufsuchen zu wollen. So stellt uns das Christusproblem zum Schluss vor die Frage, ob und inwieweit die in dem Christus der Evangelien personifizirten soziale religiösen Lebensmächte noch im Stande sind, eine geistige Führung im Leben der Gegenwart zu übernehmen.“ So weit *Kalthoff.*

Eine solche Loslösung von der geschichtlichen Gestalt Jesu, wie sie Kalthoff für die Theologie und für die Kirche fordert, bei der mit vollem Bewusstsein nur ein aus den Anschauungen einer jeden Zeit und eines jeden Volkes neu geborenes Christus-Ideal festgehalten wird, finden wir nun in der Tat *in dem Christusbild der Kunst.* Bekanntlich besitzen wir kein Portrait von Jesus. Was auch in der Gegenwart noch dafür dafür ausgegeben wird, sind Fälschungen, auf welche kein Unterrichteter mehr hineinfällt. Über die Entstehung der ältesten Christusbilder, die mehr sein wollten als Symbole erzählt uns die Veronika-Sage, die in den Beginn des 8. Jahrhundert hinaufreicht, folgendes. Veronika ist eine treue Anhängerin Christi. Wenn sie sein Antlitz erblickt,

wird sie von Freude erfüllt. Sie bringt ein Tuch zu Lukas, dem Maler, inständig bittend, dass er ihr das Antlitz des Herrn male; er sei ein Meister und habe ihn oft gesehen. Lukas verspricht, ihn zu malen, wie er heute ausgesehen habe. Als das Bild fertig ist, freut er sich und meint, es sei gelungen. Beide gehen und suchen den Heiland auf, als ihn aber Lukas anblickt, so ist sein Antlitz ein ganz anderes, als hätte er ihn nie gekannt. Beide erstaunen und Veronika trauert. Lukas tröstet sie mit dem Versprechen, ein anderes Bild zu malen; aber es misslingt noch mehr. Er versucht es zum drittenmal, doch wie zuvor vergeblich. Jetzt erhört Gott die Bitte der Frau, und als der Heiland sie erblickt, spricht er: „Lukas, du und die gute Frau Veronika, ihr geht mir zu Herzen; aber wenn ich nicht zu Hilfe komme, ist deine Kunst vergeblich. Mein Antlitz ist nur da bekannt, von wannen ich gesendet worden." Dann spricht er zu der Frau: „Geh heim, nimm dein Tuch mit dir und bereite mir ein wenig Speise, noch heute komme ich zu dir." Freudig eilt Veronika nach Hause und richtet das Nötige zu. Jesus kommt, verlangt Wasser und beginnt sich zu waschen. Hierauf nimmt er das Tuch, das Veronika ihm darreicht, sich damit abzutrocknen. Er drückt es an sein Gesicht und die Zwehe empfängt das Antlitz des Herrn. Origines († 253) ist der Meinung, Christus habe gar keine bestimmte Gestalt gehabt, sondern sei Jedem so erschienen, wie es sein Begriff und sein Bestes verlangt habe; man könne sagen, er habe weder Gestalt noch Schönheit gehabt, sei aber zuweilen in einem so herrlichen und bewunderungswürdigen Zustand erschienen, dass die drei Apostel, die mit ihm auf dem Berge gewesen, bei dem Anblick seiner Schönheit auf ihr Gesicht niedergefallen wären. Ist diese Sage und diese Äusserung des Origines nicht typisch nicht bloss für das Christusbild in der Kunstgeschichte, sondern auch für das Christusbild in der Dogmatik? Für die Kunst werden wir es nicht als ein Unglück betrachten, dass wir kein Portrait Jesu besitzen, weil uns dafür das Christusbild in seinen steten Wandlungen den Charakter jedes Volkes und jedes Zeitalters und sein Mannesideal in seiner innersten Eigentümlichkeit darstellt. Nach *Photius* († 892) waren damals schon die Christusbilder bei den Römern, Griechen, Indiern und Aethiopiern alle verschieden und einander unähnlich, weil diese sämtlich behaupten, Christus sei in der Gestalt ihres Volkes erschienen. Wie gewaltig verschieden ist seither bis auf die Gegenwart die Auffassung und Darstellung der Christusbilder. Selbst der gleiche Künstler schafft immer wieder neue, von seinen frühern oft ganz verschiedene Christusbilder. Die Geschichte der Entwicklung des Christusbildes

in der Kunst bietet uns nicht nur eine klare Anschauung von der Wandlung, welche die Vorstellung von der Person Jesu erfahren hat und noch erfährt, sondern auch von der Wandlung des Menschenideals einer jeden Zeit, denn: Wie der Mensch, so sein Gott (resp. seine Vorstellung von Gott), und wie der Mensch, so sein Bild von Christus. Ganz das Gleiche gilt natürlich auch vom Madonnenbild in der Kunstgeschichte, das uns das Frauenideal einer jeden Zeit und eines jeden Volkes vor Augen stellt.

Ganz anders als für die Kunst liegt nun aber doch die Sache für die theologische Wissenschaft und für die Kirche. Wie gerne wüssten wir Bestimmteres über die geschichtliche Persönlichkeit Jesu, und doch werden wir darin, dass wir nicht mehr von ihm wissen, nicht eine Sache des Zufalls, sondern eine göttliche Fügung erblicken, werden Gott danken, dass wir wenigstens so viel von Jesus wissen, als nötig ist, um von ihm unser Heil abzuleiten, werden aber auch nicht mehr von ihm begehren zu wissen oder zu wissen vorgeben, als die ehrliche und unbefangene Geschichtsforschung uns von ihm zu wissen erlaubt.

So wenig, wie Kalthoff meint, ist es nun nach der Überzeugung namhafter Forscher über das Leben Jesu, gottlob doch nicht, was wir darüber wissen. Der in der Kritik so weitgehende, besonnene Prof. *Rud. Steck* urteilt darüber (a. a. O. p. 93) wie folgt. „Die Geschichte Jesu, wie die Evangelien sie darbieten, stellt sich dar als ein Gewebe, dessen Zettel aus den geschichtlichen Zügen besteht, während allerdings der Einschlag dem religiösen Denken der Gemeinde über ihren Herrn entnommen ist. Was historisch ist, stellt aber nicht nur eine „schmale Rahmenerzählung“ dar — ein Ausdruck, der hier durchaus missbräuchlich angewandt würde — sondern es fällt auf diesen Teil geradezu das feste Gerüste dieses Lebensganges, vom Auftreten Jesu nach der Taufe des Johannes an bis zu seinem Tode in Jerusalem. Und der andere Teil ist auch nicht aus der blauen Luft herabgeholt, sondern besteht in Ausführungen der Grundgedanken dieses Lebens durch die Gemeinde, die von Jesus ausging. Die Worte Jesu, Sprüche und Gleichnisse sind zwar nicht „authentisch“ im modernen Sinne, aber doch insofern, als sie unter der Nachwirkung seines Geistes entstanden und gesammelt sind zum Reichtum des jetzigen Bestandes. Die Gestalt des Christus wurde der Krystallisationspunkt, an den alles anschoss, was verwandten Wesens war, bis die wunderbaren, facettenreichen Gebilde zu stande kamen, die wir heute mit Entzücken betrachten. Bei diesem Sachverhalte kann es nun nicht die Aufgabe der christlichen Theologie sein, auf den historischen Christus zu verzichten

und sich einem rein idealen Gebilde zuzuwenden. Wenn Kalthoff das verlangt, so verkennt er das Wesen der Religion, die vom Persönlichen ausgeht, und im Persönlichen lebt. Für die Philosophie mag es gleichgültig sein, von wem und unter was für Umständen ein System entworfen und erdacht wurde. Für die Religion ist das anders, da lebt in der Lehre die Person, von der sie ausging, und verkörpert in sich ihre wesentlichen Züge. Wie wertvoll ist es, dass wir in den Evangelien das Christentum nicht in Katechismusform besitzen, sondern in der Gestalt eines Menschenlebens! Da gewinnt alles unmittelbare Wirkung, zu jeder Wahrheit fügt sich von selbst das deutlich redende Beispiel, und zwar nicht als frostiges Exempel, wie es der Schulmeister erläuternd herbeizieht, sondern als strömendes, pulsirendes Leben, das auch wieder Leben weckt."

Die gleiche Überzeugung spricht *Baars-Vegesack* in den deutschen Reformblättern aus mit den Worten: „Mag auch noch viel von dem fallen müssen, was wir bisher für geschichtlich gehalten haben, hat auch das Christusbild im Laufe der Zeit die manigfaltigste Gestalt gewonnen, haben wir auch mit dem Recht die Pflicht, unser Christusbild nach den Bedürfnissen der Gegenwart unseres Volkes mit Zuhilfenahme all der Gottesoffenbarung in unserer Geschichte, Literatur, Kunst und Leben zur lebensvollen Geistesmacht umzuschaffen, die Existenz der Persönlichkeit Jesu Christi als des Stifters des Christentums anzuzweifeln gibt uns weder die Kritik, auch nicht die historische, noch die Kalthoff'sche phantasievolle, aufrichtige, aber abzuweisende Theorie Veranlassung."

Dr. *P. W. Schmidt* äussert sich in der Vorrede zu seiner „Geschichte Jesu" dahin: „Nicht ängstliche Glaubenslehrer nur, auch ernste Kritiker raten neuerdings stark von Versuchen ab, eine Geschichte Jesu schreiben zu wollen. Als die alten Kreuzfahrer, sagt einer der letztern, den heiligen Boden erobert und sich des Grabes Christi bemächtigt hatten, mussten sie erfahren, was es heisst: Er ist nicht hier, er ist auferstanden. Die neuen Kreuzfahrer, die sich bemühen, uns Christus nach dem Fleische zurückzugeben, werden dieselbe Lektion zu lernen haben. Aber die neue Art der Kreuzfahrt *kann* nicht aufhören. Denn die Christenheit muss den anschauen können, dem sie nachfolgen soll; ja über ihre Grenzen hinaus ist das Interesse an *der* Geschichte unauslöschlich, deren Wirkungen schon jetzt im ganzen Bereich der Weltgeschichte nicht ihresgleichen haben. — Und sie *muss* nicht etwa vernünftigerweise aufhören. Denn so mangelhaft unter geschichtlichem Gesichtspunkte unsere Quellen, und so ge-

hemmt ihre Ausbeutung, so wird niemand behaupten, dass die Evangelienforschung des letzten Jahrhunderts geschichtlich ergebnislos gewesen und dass sie ihrem Gegenstande nicht näher gekommen seit, als etwa die Theologie des Pietismus und des Rationalismus. Nur weiterhin zur Kreuzfahrt gerüstet, in neuem Sinn mit der alten Kreuzfahrerlosung? Gott will es."

Bevor wir an die Beantwortung der Frage herantreten, *welche Stellung nach unserer Überzeugung der Person Jesu zum Christentum zukomme*, müssen wir einen Blick werfen auf die Ergebnisse der Forschungen über das Leben Jesu bis zu dieser Stunde. Dabei treten zwei Tatsachen uns entgegen: *Wir wissen weniger Bestimmtes von den Lehren und vom Leben Jesu, als eine frühere Zeit zu wissen glaubte, und wir müssen dabei manches für geschichtlich anerkennen, das es uns nicht erleichtert, sondern erschwert, in Jesus nach bisherigem Sinne den Erlöser zu erkennen.* Dennoch ist es unsere feste Überzeugung, dass die geschichtliche Person Jesu für alle Zeiten die unentbehrliche Grundlage für das Christentum bleibt.

Es ist die übereinstimmende Ansicht der meisten Gelehrten, dass wir uns auf die ältesten neutestamentlichen Quellen, Ur-Markus und Ur-Matthäus oder Logia als wirklich geschichtliches Material für das Leben Jesu verlassen können, dass speziell der Gang des Lebens Jesu, den das Markusevangelium zeigt, dem geschichtlichen Verlauf entspreche; es weist aber *Otto Schmiedel* in seiner Schrift „Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung" (Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr. 1902. p. 35 und ff.) überzeugend nach, dass ein gewissenhafter Forscher auch hier gewisse Einschränkungen machen muss. Zunächst was die Reden Jesu betrifft. Aus ihnen tritt zwar die Persönlichkeit Jesu am unmittelbarsten uns entgegen. Die Art, wie der Mensch redet, ist er selbst. Le Style c'est l'homme. Aber viele Aussprüche, die als Worte Jesu gelten, stammen sicher nicht aus seinem Munde, so die Vollmacht an Petrus zu lösen und zu binden, der Taufbefehl und alle die Worte, in denen Jesus von seinem Kreuz, von einer christlichen Gemeinde, von der Zerstörung Jerusalems u. s. w. redet. „Es ist ohne weiteres klar, dass die grossen Redegruppen bei Matthäus, wie die Bergpredigt, die sieben Himmelreichsgleichnisse u. s. w. nicht so von der Quelle (Logia) oder gar von Jesus selbst zusammengeordnet worden sind. Diese Ordnung stammt vielmehr vom Evangelisten. Die einzelnen Sprüche dagegen werden meist

aus Jesu Mund hervorgegangen sein. Aber auf ihre absolute Wörtlichkeit können wir uns nie verlassen, schon aus dem Grunde nicht, weil wir sie nur in der Übersetzung, nicht in Jesu Muttersprache, auf Aramäisch besitzen. Aber auch aus dem andern Grunde, weil nicht einmal so einschneidend wichtige Sprüche, wie das Unservater und die Abendmalseinsetzung einstimmig überliefert sind. Das Vaterunser fehlt ganz bei Markus, und hat bei Matthäus 7, bei Lukas nur 5 Bitten, die Einsetzungsworte sind bei Markus, Matthäus, Lukas und Paulus 1. Kor. 11 viermal verschieden überliefert. Chamberlain schreibt darüber (a. a. O. p. 20): „Was Jesus genau sagte, wissen wir nicht, aber wir hören *den Ton seiner Stimme.*“ „Ähnliche Vorsicht empfiehlt sich bei den *Taten* Jesu. Zunächst darf man auch im Urmarkus keine genaue Chronologie und Ortsangabe verlangen. Wir wissen weder, wann Jesus geboren ist, noch in welchem Jahre er starb, wie alt er war, als er auftrat und wie lange sein öffentliches Wirken dauerte.“

„Schon daraus ergibt sich: Etwas wie eine „Biographie“ Jesus kann kein wissenschaftlicher Mensch schreiben. Natürlich auch aus dem andern Grunde nicht, weil wir so bedauerlich wenig aus Jesu reichem Leben wissen, der natürlich unendlich viel mehr gesprochen und getan hat, als uns die Evangelien überliefern. Dazu kommt aber noch ein höchst wichtiger Umstand. Das ganze Leben Jesu ist durchzogen mit Wundern. Auch im Urmarkus stehen deren noch genug.“ Wie soll sich der Geschichtsforscher dazu stellen? „Hier entbrennt noch immer der heftigste Kampf zwischen orthodoxer und freisinniger Weltanschauung, hier wuchern am üppigsten die Treibhauspflanzen der Vermittlungstheologie.“ „Der Geschichtsforscher kennt, wie es *Harnack*[1]) neuesterdings wieder konstatirt hat, *kein* Wunder, sondern nur den natürlichen Zusammenhang der Dinge ebenso wie der Naturforscher.“ Die Heilungen Jesu sind offenbar geschichtliche Tatsachen, aber eben keine Wunder, sondern wie Jesus selbst sie bezeichnet, Wirkungen des Glaubens, der Macht des Geistes über den Körper. Dass die einzelnen Heilungsgeschichten im Detail nicht auf geschichtliche Treue Anspruch machen können, und einzelne von ihnen, wie z. B. die Heilung des Aussätzigen nur als Gleichniss begriffen werden können und ebenso die Totenerweckungen als Einkleidung religiöser Wahrheiten, die Jesus vorgetragen, in äussere Begebenheiten, kann hier nur angedeutet werden. Bekanntlich betrachtet die historisch-kritische Schule auch die *Naturwunder,* das Wandeln auf dem See, die Stillung des Seesturms, die Speisung der Fünf-

[1]) Wesen des Christentums von Harnack p. 17.

tausende u. s. w. als Gleichnisse über Jesus entstanden im Munde der christlichen Gemeinde als Zeugnisse des Eindruckes, den sie von der Person und Wirksamkeit Jesu empfangen. Am tiefsten bedauern wir, dass Jesu Worte am Kreuz sich nicht geschichtlich unanfechtbar erweisen. Dass sich aus den Erzählungen über die Auferstehung Jesu kein einheitliches Bild gewinnen lässt, sondern dass, was Paulus I. Kor. 15 darüber berichtet, das einzig geschichtlich Zuverlässige ist, was wir darüber wissen, wird jeder Unbefangene zugeben müssen; ebenso, dass wir von der Himmelfahrt Jesu nur einander völlig widersprechende Angaben haben.

Wir müssen hier notwendig noch einmal *Kalthoff* zu Wort kommen lassen. Er macht in schärfster Weise darauf aufmerksam, wie grossen Versuchungen der theologische Forscher bei der Frage nach dem geschichtlichen Jesus ausgesetzt sei und wie oft er ihnen erliege. Dass, wer in den alten Anschauungen von Christus als Gott oder Gottmensch ausgewachsen ist und sich davon nicht loszumachen vermag, so viel wie möglich von dem, was von und über Jesus in den Evangelien berichtet ist, als geschichtliche Tatsache festzuhalten sucht, ist begreiflich, bildet aber ein absolutes Hindernis für eine wirklich geschichtliche Auffassung. Umgekehrt liegt für den freisinnigen Forscher die Gefahr nahe, was ihm in den Evangelien unbequem ist, weil es sich mit dem Christusbild, das er in sich trägt, nicht vereinigen lässt, auf exegetischem Wege zu beseitigen. Gegen die letztere Verirrung wendet sich nun Kalthoff mit äusserster Schärfe. „Es wäre, schreibt er (a. a. O. p. 14 und ff.) um das historische Verständnis und den historischen Wert der christlichen Kultur schlecht bestellt, wenn wir für dieselbe kein anderes Fundament auffinden könnten, als den Christus, mit dem der theologische Freisinn die Welt beschenkt, von dem die ganze patristische Literatur, das ganze christliche Mittelalter, ja noch das Zeitalter der Reformation nichts gewusst. Gegen diesen liberalen, excerpirten Christus, der im Grunde nichts ist, als ein entnationalisirter Jude, bleibt selbst die Orthodoxie im Recht, wenn sie statt eines willkürlichen Excerptes aus den Evangelien, den ganzen Christus der Evangelien haben und behalten will.“ Wären diese bittern Worte Kalthoffs nur gegen vorgekommene Verirrungen liberaler Theologen gerichtet, so müssten wir sie als begründet anerkennen; gegen die freisinnige, historisch-kritische Schule in der Theologie der Gegenwart gerichtet, sind sie eine Ungerechtigkeit. Wir werden sofort den Nachweis dafür erbringen. Vorher müssen wir aber hervorheben, dass wir ihm leider Recht geben müssen, wenn er über den Jesus, den *Harnack* in seinem „Wesen des Christentums“

aufstellt, bemerkt: „Da kommt es vor allen Dingen darauf an, einen Jesus zu konstruiren, der für die herrschenden, politischen Strömungen völlig ungefährlich ist, und der doch den auseinanderstrebenden Tendenzen der Zeit möglichst weit entgegenkommt, um dieselben zusammenhalten zu können. Dieser Jesus ist so elastisch, dass er Konservative und Liberale unter seiner Fahne vereinigen könnte: er ist nach *Harnack* kein Wundertäter und hat doch Wunder getan, er ist nicht auferstanden und doch auferstanden, er ist kein Messias und doch der Messias! Jesus erscheint in diesem „Wesen" des Christentums durchweg als die einzige Ausnahme von der Regel des Philosophen, dass der Mensch ein politisches Wesen sei. Er ist so ganz „innerlich" in seinem Glauben, so ganz unpolitisch und weltentrückt in seinem Denken, dass alle seine konkreten Ausdrücke nur abstrakt, geistig gemeint sein können, und er wirklich in dieser Welt nur wie ein grosses Kind erscheint, mit den Kindesaugen nach den Sternen schauend, ein geborener Metaphysiker. Auch die Moral dieses Jesus wird so „geistig", so kryptogam, dass die christliche Welt vollständig gerechtfertigt erscheint, wenn in der harten Wirklichkeit des Lebens nichts von derselben zu merken ist. Höchstens bekommen die „wohllebenden Pfarrer" einen Spruch ins Stammbuch, dass sie wenigstens, als berufsmässige Diener Jesu, besser täten, jene Regel des Herrn, die den Dienern am Worte Besitzlosigkeit vorschreibe, zu befolgen — eine Exegese, die sicher in den Kreisen des wohllebenden protestantischen *Bürgertums* durchaus beifällig aufgenommen werden wird (a. a. O. p. 18 und ff). Da doch aber einige hervorstechend revolutionäre Züge in dem Christusbilde der Evangelien nun einmal unverkennbar sind, so statuirt das „Wesen des Christentums" eine doppelte Obrigkeit: „In jedem Volke etablirt sich neben der befugten Obrigkeit eine unberufene, oder vielmehr zwei unberufene. Das ist die politische Kirche und das sind die politischen Parteien." Natürlich hat sich dann Jesus nur gegen den Terrorismus der „unberufenen" Obrigkeit aufgelehnt, während wir bisher geglaubt hatten, die nationaljüdische Obrigkeit, die Ältesten, das Synedrium, Herodes, seien in Palästina die „berufene" und die usurpatorische der römischen Cäsaren sei die „unberufene" Obrigkeit gewesen. Unverhüllter kann das „Wesen" dieses Christentums nicht hervortreten, als es in dieser Stellungnahme Harnacks zur Frage der Obrigkeit geschieht: *es ist der Kultus des absoluten Staates, dem dieses Christentum huldigt.*"

Stimmen wir hierin Kalthoff unbedingt zu, so schiesst er dagegen unsers Erachtens weit über das Ziel, wenn er (a. a. O. p. 17) schreibt: „In Ermangelung jeder historischen Bestimmt-

heit ist der Name Jesus für die protestantische Theologie ein leeres Gefäss geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Glaubensinhalt hineingiesst. So macht der eine aus diesem Jesus einen modernen Spinozisten, der andere einen Sozialisten, während die offizielle Kathedertheologie ihn naturgemäss in der religiösen Beleuchtung des modernen Staates betrachtet, ja ihn neuerdings immer durchsichtiger als den religiösen Repräsentanten aller derjenigen Bestrebungen darstellt, die heute in der grosspreussischen Staatstheologie eine führende Stellung beanspruchen.“ Dieser herbe Vorwurf gilt denn doch gottlob nicht allen deutschen Theologen, wenn er auch einer grossen Zahl gegenüber nur zu berechtigt ist.

Von der gerügten Einseitigkeit und Parteilichkeit findet sich z. B. keine Spur in der oben erwähnten Schrift von *O. Schmiedel.* Würde ich mich mit meinen Erörterungen an Laien und nicht an Geistliche wenden, so fühlte ich mich verpflichtet, ihnen die vollständige Skizze eines Charakterbildes Jesu, wie sie Schmiedel in der erwähnten Schrift p. 59 bis 71 entworfen hat, vorzuführen; aber dabei allerdings mit grösstem Nachdruck darauf hinweisen, dass auch dies Bild nicht beanspruchen kann, als das abschliessende zu gelten und diesen Anspruch auch gar nicht erhebt, schliesst doch der Verfasser seine Schrift mit den Worten: „Die Auffassung von Jesus, die ich hier vorgetragen habe, ist die der Geschichte und zwar der Geschichtsforschung von heute. Andre Zeiten haben sich ein anderes Bild von Christus gemacht und werden sich ein andres machen. Auch die Kirche, die Kunst, die einzelne fromme Seele hat ihr Bild von Christus. Jedes Bild hat etwas von dem wahren Christus und doch sind sie weit von einander verschieden. Das kommt meiner Überzeugung nach daher: die Person Jesu ist so gross und überragt das gewöhnliche menschliche Mass in dem Grade, dass kein Zeitalter und keine Auffassung umfassend genug ist, um seine ganze Bedeutung für die Weltgeschichte zu erschöpfen.“

Wir haben oben daraus hingewiesen, dass uns das Wahrheitsgewissen nötigt, zu bekennen: Wir wissen weniger Bestimmtes von der Lehre und dem Leben Jesu, als eine frühere Zeit zu wissen glaubte; aber hinzugefügt: wir anerkennen auch manches im Leben und in der Lehre Jesu, was man eine Zeit lang glaubte daraus wegbringen zu können, als durchaus geschichtlich, wenn es uns auch Jesus von einer Seite zeigt, die zur modernen

Weltanschauung nicht passt, das uns ihn nicht näher bringt, sondern ferner rückt.

Steck teilt (a. a. O. p. 91) mit, *Heinrich Lang* in Zürich († 1876) habe in seinen letzten Lebensjahren einmal geäussert, er sei jetzt dazu gelangt, viel mehr in den Evangelien für historisch zu halten, als er es früher getan, aber — es sei nicht zum Vorteil seines Glaubens. Unter dem Mehr des Historischen habe er namentlich das *Messiasbewusstsein Jesu* verstanden, das er früher mit *Volkmar* abgelehnt hatte. Die geschichtliche theologische Forschung ist auch nach dieser Richtung hin seither noch weiter gegangen, ein Beweis dafür, dass denn doch gerade die freisinnige historisch-kritische Schule den schweren Vorwurf, den Kalthoff gegen sie erhebt, sie konstruire sich eigenmächtig einen liberalen Christus, wie er ihr konvenire, nicht verdient. Wir verweisen hier besonders auf eine Schrift von Dr. *Rud. Schultze* „Das Bleibende in der Lehre Jesu. Eine kritische Ergänzung zu Harnacks „Wesen des Christentums" (Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn 1902.) Hier werden als Tribut, den Jesus den irrigen Anschauungen seiner Zeit zollte, genannt: *sein Wunderglaube, seine Dämonologie, sein Messianismus* und *seine eschatologischen Vorstellungen;* aber es wird auch der Nachweis geführt, dass Jesu Vorstellung, dass Gott sein Vater sei und seine auf der Überzeugung der Brüderlichkeit ruhende Nächstenliebe sich ohne Schwierigkeiten und ohne an Gehalt einzubüssen, von diesen irrigen Anschauungen loslösen lassen. Wir können von Schultzes Ausführungen hier natürlich nur eine dürftige Skizze geben.

Am leichtesten lässt sich nachweisen, wie die Grundüberzeugung Jesu, nämlich dass Gott sein und aller Menschen Vater sei, unabhängig ist von seinem *Wunderglauben*, mit dem sie eng verflochten erscheint. Von Jesus verlangen, dass er in einer Zeit, da noch Niemandem der Begriff eines Naturgesetzes aufgegangen war, diesen Begriff entdecke, wäre so töricht, wie wenn man sich daran stossen wollte, dass er nicht das Copernikanische Weltsystem und gleich auch die Röntgenstrahlen entdeckt habe. *Schultze* sagt darüber: „Der Gott, den Jesus für seinen Vater erklärt, ist der Gott der Wunder, der Tote erweckt, Steine in Brot verwandelt (wir würden lieber betonen: dem Abraham aus Steinen Kinder zu erwecken vermag), den Sturm stillt, der ihm mehr als zwölf Legionen Engel zu Hilfe schicken kann, der mit Erd- und Himmelsturz sein Reich aufrichtet. In diesen Vorstellungen ist Jesus eben gross geworden, er hat sie nicht selber erzeugt. Die Identität des Willens Gottes mit dem gewöhnlichen Lauf der Dinge, d. h. mit den Naturgesetzen, ist ein Jesus selbstverständ-

lich ebenso wie seiner Zeit ganz fremder Gedanke. Aber hängt denn seine Grundüberzeugung, dass Gott sein Vater sei, an diesem Wunderglauben? Keineswegs. Das Charakteristische dieser Überzeugung, die Innigkeit in seinem Verhältnis zu Gott, bleibt davon unberührt. Ob Gott sich nun auf aussergewöhnliche Weise, durch Wunder, oder auf alltägliche, im fruchtfördernden Regen und Sonnenschein bezeugt, das ändert in dem herzlichen Verhältnis zu ihm gar nichts, denn es kommt ja allein darauf an, dass Jesus Gott im Herzen trägt, dass er ihn in seine Seele eingeschlossen hat.

„Die Loslösung der Sohnesvorstellung und der des Gefühls der Gottinnigkeit von dem Wunderglauben lässt sich daher unschwer vollziehen, und Harnack hat Unrecht, wenn er S. 18 schreibt: „Dass wir das Göttliche, und das, was zur Freiheit führt, auffassen als eine mächtige Kraft, die in den Naturzusammenhang eingreift, ihn durchbricht oder aufhebt . . . , diese Vorstellung, obgleich sie nur der Phantasie angehört und bildlich ist, wird, so scheint es, bleiben, so lange es Religion gibt." Dies heisst eine bereits überwundene Stufe der Religion für ewig gültig und notwendig erklären. Das Verhältnis des Menschen zu Gott braucht nicht weniger innig zu sein, wenn er sich voll bewusst ist, dass Gott niemals in den Naturzusammenhang eingreift, ihn durchbricht oder aufhebt und dass kein noch so leidenschaftliches Gebet ihn dazu bewegen kann; er wird sich vielmehr nur mit desto grösserer Demut und Willigkeit dem Naturzusammenhang, d. h. dem Willen Gottes einfügen. Das tut auch dem Gefühl der Freiheit, das von der rechten Religion erzeugt wird, keinen Abbruch. Denn diese Freiheit ist nicht äussere Befreiung von Übeln und physischen Leiden, sondern innere Freiheit, Erhabenheit über Not und Plage, Überwindung der Übel durch Steigerung und Erhöhung des innern Lebens, durch bewusste Einstimmung in den Willen Gottes. Hätte Harnack mit seiner Behauptung recht, so müsste mit dem Wunderglauben auch das Gebet aufhören, was aber der religiösen Erfahrung widerspricht. Man denke nur an das Büchlein von *Wimmer* „Im Kampf um die Weltanschauung", das als trefflicher, vielleicht typischer Ausdruck des modernen religiösen Bewusstseins gelten kann."

Wir machen noch mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass Jesus, obgleich an Wunder glaubend, nie ein Wunder für sich oder zu seiner Verherrlichung oder zu seiner Rettung verlangt hat. Kein unbefangener Kenner des Neuen Testaments wird das Scheingebet, das der 4. Evangelist, Joh. 11, 41 u. f. Jesus in den Mund legt, als Dank für das Schauwunder der Auferweckung des

Lazarus, auf Rechnung Jesu selber schreiben. Dagegen ist es geschichtlich unumstösslich, dass Jesus das Volk, das Wunder und Zeichen von ihm verlangte, als ein böses und ehebrecherisches d. h. bundbrüchiges Geschlecht bezeichnet hat, dem kein anderes Zeichen gegeben werde, als das des Propheten Jonas, denn wie Jonas den Niniviten ein Zeichen war (nicht gab), so sei er, der Menschensohn, es diesem Geschlechte.

Ähnlich verhält sich's mit der *Dämonologie Jesu.* „Wie seine ganze Zeit war er von der Existenz guter und böser Geister, der Engel und der Teufel überzeugt. Viele Krankheiten führte man allgemein auf Einflüsse böser Geister zurück; die sog. Besessenen insbesondere wurden als von einem oder mehreren bösen Geistern bewohnt gedacht. Wenn Jesus Besessene (Geisteskranke) heilt, so stellt er sich das als eine mit Gottes Kraft vollzogene Austreibung von bösen Geistern aus dem Kranken vor; und er sieht gerade in dieser seiner — so vorgestellten — Macht über den Satan und sein Reich einen Beweis seiner Messianität." Das ist nun nach meiner Ansicht nicht richtig, wie könnte er sonst die Pharisäer auf die gleichen Heilungen, welche durch ihre Leute geschehen, hinweisen mit den Worten: „Wenn ich die Teufel austreibe (nach euerer Behauptung) durch Beelzebub, den obersten der Teufel, durch wen treiben sie denn euere Söhne aus? Darum werden sie euere Richter sein." Dagegen stimmen wir Schultze vollständig zu, wenn er sagt: „Durch die heute als falsch erwiesene Dämonen-Vorstellung wird Jesu Grundüberzeugung nicht berührt." Wir weisen auch noch darauf hin, wie Jesus, obgleich er an einen Teufel glaubte, doch niemals mit Teufels- und Höllenfurcht Bekehrungen zu erwirken oder zu schrecken suchte, während im Mittelalter die Teufelsfurcht die Gottesfurcht bei weitem überwogen und die Gottseligkeit gar nicht hat aufkommen lassen, wenigstens zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts.

Über die Frage, ob und wie weit *der Messiasglaube* eine Schranke für die Persönlichkeit Jesu gebildet habe, könnten wir eigentlich hinweggehen, weil sie immer noch eine umstrittene ist. *Wrede* bezweifelt es, dass Jesus sich für den jüdischen Messias gehalten habe, *Steck* hält es für erwiesen, wenn er auch die andere Frage, in welchem Sinn er sich dafür gehalten habe, als eine noch offene betrachtet. „Das Messiastum" schreibt er (a. a. O. p. 93) „sollte man nicht aus der Geschichte Jesu ausmerzen wollen, er ist vielmehr gerade der Schlüssel zu seinem Schicksal, das eigentlich dramatische, zuletzt tragische Moment in seinem Lebensgang, der ohne das unverständlich würde." Auch *Schultze* tritt mit überzeugenden Gründen für den Messiasglauben Jesu

ein; aber er sagt darüber: „Dass Jesu Blick nicht so weit wie sein Gefühl tief war. Dass er, wie jeder seiner Volksgenossen, eigentlich nur im Israeliten den Menschen sah, sollte man ihm billigerweise nicht zum Vorwurfe machen. Wir sehen ja doch auch bei ihm schon Ansätze zu einem Universalismus, wie ihn sein grosser Jünger *Paulus* später ausgebildet und mit der ganzen Kraft seiner Persönlichkeit verfochten hat.“ „Die Überzeugung Jesu, dass Gott sein Vater sei, erweist sich durch die Übertragung seines Verhältnisses zu Gott auf den Menschen überhaupt, mag dieser nun der Israelit oder jeder vom Weibe geborene sein, als unabhängig von seiner Überzeugung, dass er der Messias sei. jene ist also die primäre, diese die sekundäre. Dies hindert freilich nicht, dass beide Vorstellungen sich bei ihm gegenseitig durchdringen und beeinflussen, dass also die Messiasvorstellung die innigen Züge der erstgenannten Vorstellung angenommen, und vor allem die Vorstellung, dass Gott sein Vater sei, sich dahin gesteigert hat, dass Gott *ganz besonders sein* Vater sei, dass also das Verhältnis zwischen dem Vater und ihm ein von dem zwischen dem Vater und den andern Menschen spezifisch verschiedenes sei, wie er das Matth. 11, 27 ausspricht: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater. Und niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater; und niemand kennet den Vater als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.“ Ja, die Lebhaftigkeit und Intensivität der Vorstellung, dass Gott sein Vater sei, ist sicherlich einer der stärksten Gründe, ja der eigentliche Grund für ihn gewesen, sich für den Messias zu halten. Wir können aber die beiden Vorstellungen klar von einander sondern. Die erste Vorstellung, die Sohnesvorstellung, ist eine allgemein gültige, sie bezieht sich *prinzipiell* — abgesehen von Jesu „Vorurteilen“ — auf alle Menschen; die andere aber, die messianische Vorstellung, drückt ein besonderes Verhältnis zu Gott aus. So hängt also die Sohnesvorstellung (die Gewissheit der Gotteskindschaft) keineswegs an der messianischen, sondern sie besteht unabhängig von ihr; sie kann also auch bestehen, wenn diese als irrig erkannt worden ist. *Sie* haben wir darum auch mit Recht die Grundüberzeugung Jesu genannt.“ (a. a. O. p. 11 u. f.)

Die geschichtliche Forschung stellt fest, dass *die eschatologischen Erwartungen Jesu* den festen Hintergrund seines Evangeliums bilden, dass ohne sie seine Predigt anders ausgefallen wäre. — Die Eschatologie ist aufgegeben, der Glaube an ein plötzliches Endgericht, an eine leibhaftige Wiederkunft Jesu, an einen neuen Himmel und eine neue Erde, wie er im Neuen Testement un-

zweifelhaft ausgesprochen sich findet, ist unwiederbringlich dahin. Stürzt damit auch das Evangelium zusammen? *Schultze* gibt (a. a. O. p. 7) darauf die Antwort: „Der eigentlichste Glaube Jesu, sein Grundgefühl, dass Gott sein Vater sei, hängt nur sehr locker mit den eschatologischen Erwartungen zusammen; denn diese beziehen sich auf etwas Zukünftiges, jene ist eine Aussage über einen gegenwärtigen Zustand. Der Vorstellung Jesu, dass Gott sein Vater sei, muss eine Erfahrung zu Grunde liegen, die von ihm selbst gemacht ist; sie kann sich nicht bilden in der Hoffnung auf eine später zu machende Erfahrung; sie ist also nicht aus der Eschatologie hervorgewachsen, sondern besteht auch unabhängig von ihr; darum stürzt sie auch nicht mit jener. Sie lässt sich aus ihr ohne Schwierigkeiten herausheben. Für sie ist die Eschatologie in der Tat nur Hintergrund, nicht Untergrund."

„Darum mag auch die Erwartung des nahenden Gottesreiches Jesus in Stunden des Zweifels und der Versuchung gestärkt, mag sie seine Gottinnigkeit sogar genährt, mag sie selbst seine Ethik im Einzelnen beeinflusst haben — das ist sicher, *sie* hat nicht in ihm das Gefühl der Gottesliebe erzeugt; dieses ist vielmehr so zu sagen ein elementares Gefühl, das den Kern seines ganzen Wesens ausmacht. Er fühlt Gott in sich und hofft nicht erst ihn später — im neuen Reiche — zu erkennen. Die Gottinnigkeit Jesu aber hat seine Eschatologie geradezu beeinflusst, hat die Eschatologie seiner Zeit idealisirt und ethisirt."

Verhehlen lässt sich indes keineswegs, *dass die Ethik Jesu durch die eschatologischen Erwartungen getrübt wurde.* Wir erinnern an die Verheissung einer rein sinnlichen Vergeltung durch vielfältiges Wiederempfangen, des um Jesu Namen willen verlorenen, seien es Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Acker und an die Verheissung, dass, wenn des Menschen Sohn sitzen werde auf dem Throne seiner Herrlichkeit, auch seine Jünger sitzen werden auf zwölf Thronen und richten werden die zwölf Geschlechter Israels. Matth. 19, 27—30. Auch lässt sich durchaus nicht leugnen, dass die eschatologischen Erwartungen Jesus hinderten, die Bedeutung der Arbeit und des Besitzes nach ihrem vollen Werte zu würdigen. Wir werden also mit *Wernle* (Über die Anfänge unserer Religion, Basel 1901) sagen müssen: „Die Wiederkunftsverheissung ist der Tribut Jesu an seine Zeit."

„Wer in der jüdischen Welt lebte, schreibt *Chamberlain* (a. a. O. p. 249) konnte sich der Macht jüdischer Ideen nicht entziehen. Brachte Jesus auch der Welt eine ganz neue Botschaft, wirkte auch sein Leben wie das Anbrechen eines neuen Morgens,

war seine Persönlichkeit auch eine so göttlich grosse, dass sie uns eine menschliche Kraft im Innern entdeckte, fähig — wenn das je begriffen würde — die Menscheit völlig umzuwandeln: so waren doch nichtsdesto weniger die Persönlichkeit, das Leben und die Botschaft Jesu an die grundlegenden Ideen des Judentums gebunden; nur in diesem konnten sie sich offenbaren, betätigen und kundtun."

Wenn wir, zum grossen Teil den Ausführungen Schultzes folgend, darzutun suchten, wie die jüdischen Schranken, die Jesu noch anhafteten, dem Kern seines Wesens und seines Evangeliums keinen Eintrag taten, so müssten wir dagegen mit grösster Entschiedenheit die Ansicht bekämpfen, also habe es auch keinen Wert, in der Kirche der Gegenwart diesen Irrtümern und Vorurteilen entgegenzutreten. Wir sagen im Gegenteil: Ein Festhalten an diesen Schranken in der Gegenwart bei der ganz veränderten Weltanschauung unseres Geschlechtes raubt der Person und dem Evangelium Jesu alle überzeugende Kraft und hindert seine sittliche Wirksamkeit.

In diesem Sinne äussert sich auch *Rudolf Eucken* (Das Wesen der Religion, philosophisch betrachtet. Leipzig 1901. Georg Wigand), wenn er sagt: „Wir bedürfen keiner neuen Religion, aber so gewiss wir im Christentum eine einmalige und fortlaufende Tat anerkennen — diese Tat will von den *gegenwärtigen* Menschen angeeignet, in *unsere* Gedanken gefasst, zur bewegenden Seele *unseres* Lebens erhoben sein, damit die ewige Wahrheit unserer Religion auch *unsere* Wahrheit werde. Sind doch seit der Zeit, die die kirchliche Fassung des Christentums zum Abschluss brachte, grösste Wandlungen im Leben der Menschheit und in ihrer Stellung zur Welt vorgegangen. Jetzt wird auch im Gebiete der Religion vieles als zu klein und althergebracht erfunden, was früher allen Ansprüchen genügte; nicht nur die Begriffe müssen sich verwandeln, das innerste Leben selbst bedarf einer Klärung, Läuterung, Umbildung, damit das nicht ins blos Subjektive und Mythologische sinke, was religiös war und religiös bleiben soll. Nicht um leichte Verschiebungen handelt es sich hier, sondern um tiefgreifende Umwandlungen; es gilt dabei offen den Dingen ins Auge zu sehen und mutig den Kampf für die Wahrheit aufzunehmen. Wohl lässt sich begreifen, dass manche die unerlässliche Weiterbildung zunächst als eine Bedrohung und Gefährdung der Religion empfinden, aber es ist und bleibt verkehrt, in den Veränderungen lediglich die Gefahren und Einbussen zu sehen und nicht auch die Anregung und Aufforderung zu einer positiven Weiterbildung des überkommenen Bestandes, zu einer

Steigerung des eigenen Vermögens, um damit allem Feindlichen überlegen zu werden und die scheinbare Gefahr in einen wahrhaften Gewinn zu verwandeln. Die ängstliche Scheu vor einer nähern Berührung und klaren Auseinandersetzung mit den Bewegungen der Zeit verrät schliesslich nur den eigenen Kleinmut und Unglauben. Denn ist es wirklich unsere felsenfeste Überzeugung, dass in der Religion christlicher Art die tiefste und abschliessende Eröffnung der geistigen Wirklichkeit vorliegt, so mögen etwaige Wandlungen der Kulturarbeit uns Menschen viel Mühe und Sorgen bereiten, der Sache können sie lediglich dienen, indem sie durch den Kampf selbst ihre Eigentümlichkeit, Grösse, Herrlichkeit nur in ein helleres Licht setzen."

„So heisst es, energisch zu schaffen, zu arbeiten mit freiem Sinn und freudigem Mut, damit das Einige an seiner wirksamen Kraft nicht verliere durch die starre Festhaltung zeitlicher und veralteter Formen, damit das als menschlich Durchschaute nicht unserer Zeit den Weg zum Göttlichen versperre. Die Lage der Gegenwart enthält den stärksten Antrieb zu solcher Arbeit. Denn aus der Tiefe des Lebens erhebt sich jetzt wieder, trotz alles Widerspruches der Oberfläche, mächtig das religiöse Problem, von Tag zu Tag mehr erregt es die Gemüter, bewegt es das Streben, entzündet es die Leidenschaften. Immer deutlicher wird jedem, der da sehen will, die Leere einer bloss säkularen Kultur, ihr Unvermögen, dem Leben irgend einen wesenhaften Inhalt zu geben und die Seele mit echter Liebe zu erfüllen, immer zwingender drängt es den Menschen und die Menschheit in einen Kampf um einen Sinn des Lebens und um die Rettung eines geistigen Selbst. Aber die grossen Aufgaben wollen in einem grossen Sinn behandelt sein, und solcher Sinn verlangt Freiheit, Freiheit im Dienste der Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Da gilt es, gemeinsam zu wirken nach bester Kraft so lange es Tag ist, rastlos arbeiten in der Überzeugung, dass „von dem Alten, das altert, lassen muss, wer das Alte festhalten will, das nie altert" (Ruheberg), und dass ein Ewiges rechter Art sich nicht in die Zeit verlieren kann, weil es die Zeit überwindet, indem es in sie eingeht."

Welches ist nun unsere Auffassung von der Bedeutung Jesu für das Christentum? Das Richtigste scheint uns *Zwingli Wirth* darüber gesagt zu haben im 13. Abschnitt seiner „Christlichen Heilslehre." „Die Person Jesu ist für alle Zeiten ‚der Anfänger

und Vollender unseres Glaubens: Er war zwar nicht der übernatürliche Gottmensch, wozu ihn die Kirche gemacht hat: er stand auf dem Boden seiner Zeit und seines Volkes und reifte nicht ohne Versuchung und Kampf zur Höhe seiner Aufgabe heran. Aber er war *der gottgesandte Bahnbrecher einer neuen Zeit; er hat die grössten religiösen Wahrheiten und Kräfte, die Gotteskindschaft und Bruderliebe — wir fügen hinzu: die Gewissheit der Versöhnung mit Gott und der Erlösung von der Macht der Sünde durch die allverzeihende Liebe von Seite Gottes und durch Reue und Busse von unserer Seite — in die Welt gebracht, ist ihr Entdecker, ihr Verkündiger, ihr persönlicher Träger, ihr geschichtlicher Ausgangspunkt, ihr Held und Märtyrer. Als solcher steht er da in der Geschichte, und alles Heil der Menschheit beruht auf der Verwirklichung der von ihm geoffenbarten Wahrheiten und Grundsätze.*"

Dazu stimmt auch die Äusserung *Chamberlains:* „Jesus ist das moralische Genie in seiner höchsten Potenz, die gewaltigste religiöse Persönlichkeit, die auf Erden gelebt." (a. a. O. p. 551.) Er wendet Diderots Wort auf Richard Wagner an: „Ist das Genie vorbeigeschritten, so ist es, als habe das Wesen der Dinge sich umgewandelt, denn sein Charakter ergiesst sich über alles, was er berührte . . . Ein solcher Mann wirkt auf andere wie eine Naturkraft; er weckt Leben, er schenkt Selbstvertrauen, er regt das auf, was in Seelentiefen unbewusst schlummerte. Es ist, als habe er das Wesen der Dinge umgewandelt, darunter auch das Wesen des eigenen Selbst." Das gilt doch wahrlich noch in unendlich höherem Grade von Jesus. (a. a. O. XXIV.)

Wir fassen das Christentum *als Prinzip* und verwechseln es mit keiner seiner Ausgestaltungen, auch nicht mit der in Jesus oder in den Gemeinden des Urchristentums. Wir bekennen uns damit zur Auffassung *Biedermanns* (Christl. Dogmatik I. 331 ff. II. Aufl. G. Reimer 1884), wonach die in Jesus für die Menschheit aufgeschlossene Gotteskindschaft den Kern seiner Persönlichkeit ausmacht, aber nicht mit seiner gesamten empirischen Persönlichkeit gleichzusetzen ist. „Gewiss sind wir (p. 333) an die Person Jesu als die Quelle gewiesen, wenn wir nach dem christlichen Glauben, speziell nach dem christlichen Gottesbegriff fragen. Wenn man aber dieser einfachen Wahrheit die Wendung gibt: nur aus dem, was Jesus selbst uns als Gottes Offenbarung durch ihn kundgebe, wissen wir etwas von Gott; wie aber Gott sich Jesus selbst geoffenbart habe, darnach sei gar nicht zu fragen, weil wir doch vergeblich darnach fragen würden: — so verrät dies, in was für Redensarten es sich immer kleiden mag, doch den Offenbarungsbegriff eines *rationalistisch fadenschei-*

nigen und doch plumpen Supernaturalismus.“ Auf unserm Standpunkt ist es, wie *Schultze* (a. a. O. p. 56) sehr richtig bemerkt, „von relativer Gleichgültigkeit, welche Ehre und welche Stellung Jesus für sich selbst in Anspruch genommen hat; es handelt sich um die Frage: Welche Bedeutung hat Jesus in Wirklichkeit für die Menschheit? Was habe ich, Mensch des 20. Jahrhunderts, an und von ihm?“ Wir bekennen uns nun freudig zu der Überzeugung von *Chamberlain* (a. a. O. p. 207): „Obgleich das Christentum eine durchaus *historische* Religion ist und an den Altären seiner Kirchen alle Aberglauben des Altertums und des Judentums eine geweihte Zufluchtsstätte fanden, bleibt dennoch *die Erscheinung Christi die alleinige Grundlage aller sittlichen Kultur,* und in dem Masse, in welchem diese Erscheinung mehr oder weniger hindurchzudringen vermag, ist auch die sittliche Kultur unserer Nationen eine grössere oder geringere.“ „Unsere gesamte Kultur steht gottlob! noch unter dem Zeichen des Kreuzes von Golgatha.“ (a. a. O. p. 250). Er kommt damit keineswegs in Widerspruch mit seiner andern Behauptung: „Der gesamte Oberbau der bisherigen christlichen Kirchen steht ausserhalb der Persönlichkeit Jesu Christi. Jüdischer Wille, gepaart mit arisch-mytischem Denken haben den Hauptstock geliefert; dazu kam noch manches aus Syrien, Ägypten u. s. w.; die Erscheinung Christi auf Erden war zunächst nur die Veranlassung zu dieser Religionsbildung, *das treibende Moment* — etwa wie wenn der Blitz durch die Wolken fährt und nun der Regen zur Erde herabfliesst, oder wie wenn auf gewisse Stoffe, die sonst keine Verbindung mit einander eingehen, plötzlich Sonnenstrahlen fallen und jene nunmehr, vom Lichte innerlich umgewandelt, unter zerstörendem Sprengen ihrer bisherigen Raumgrenzen zu einer neuen Substanz verschmelzen. Gewiss wäre es wenig einsichtsvoll, wollte man den Blitz, wollte man den Sonnenstrahl an diesen seinen Wirkungen messen und erkennen. Alle, die auf Christus bauten, wollen wir dafür, dass sie es taten, verehren, im übrigen aber uns weder Blick noch Urteil trüben lassen. Es gibt nicht allein eine Vergangenheit und Gegenwart, es gibt auch eine Zukunft; für diese müssen wir unsere volle Freiheit bewahren.“

Es ist klar, dass wir mit diesen Auschauungen uns gegen die *Ritschle*'sche Schule wenden, auf die *Goethes* Wort Anwendung findet in Betreff der Überspannung der Bedeutung der Person Jesu, es sei ein Unrecht, allen Vögeln ihre schönen Federn auszurupfen, um sie dem einzigen Paradiesvogel einzustecken, dass wir natürlich auch Harnacks Einschwenken zur Anerkennung der Gottmenschheit Jesu, die nun einmal in der deutschen Staats-

kirche obligatorisch ist, verwerfen. Wir weisen aber auch mit Nachdruck darauf hin, dass *Chamberlain* — ob im Hinblick auf die englische Hochkirche lassen wir dahingestellt — wenn er die gleiche Schwenkung macht, mit sich selbst in schärfsten Widerspruch gerät. Wir trauten unsern Augen kaum, als wir in der Vorrede zur 4. Auflage seines Werkes p. 2 f. die Stelle lasen: „*Christus ist Gott:* schon dieser Glaubenssatz der Kirchen sollte zeigen, dass für den jüdischen, geschichtlichen Jahweglauben bei uns kein Platz ist. Doch wirklich verständlich und unmittelbar einleuchtend — wie menschlich und unpriesterhaft — wird dieses Dogma erst werden, wenn wir gelernt haben, es umgekehrt zu fassen: *Gott ist Christus.* Denn von Gott selbst gibt selbst ein Thomas von Aquin zu, wir wüssten nicht quid est; sage ich also ‚Christus ist Gott', so habe ich in Wirklichkeit wenig gesagt, denn ich habe das Bekannte durch Unbekanntes erläutern wollen. „Il est bien difficile de parler de Dieu que de l'homme", sagt Friedrich der Grosse. Wir besitzen kein Organ, ein Transcendentes zu erfassen, das Menschliche dagegen, das können wir uns aneignen. Nun ist aber Gott Mensch geworden; wir wissen also jetzt quid est." Des Wortspiels entkleidet heisst das doch wohl: Der Gottesbegriff des Christen ist bloss ein bewusster Anthropomorphismus abgeleitet von Christus, aber nicht eigentlich vom geschichtlichen Jesus von Nazareth, sondern vom dogmatischen Christusbild der Zeit und der Schule, der jeder angehört. Wie übrigens dies Wort, mit dem Chamberlain in die Kirchenlehre von der Gottheit Jesu einschwenkt, von ihm gemeint sei, zeigt am deutlichsten der Umstand, dass er uns dabei auf ein Wort von *Goethe* verweist, das er allerdings erst an späterem Orte (p. 940) anführt, auf das tiefsinnige Wort: „Da Gott Mensch geworden ist, damit wir arme sinnliche Kreaturen ihn möchten fassen und begreifen, so muss man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen."

Wir kennen nun freilich die Theorie, die ersonnen worden ist, um die Vergötterung Jesu zu rechtfertigen, es ist der sogenannte „*Modalismus.*" *Paul Jäger* schildert uns denselben in der „Christlichen Welt" Nr. 12 1903 als die Auffassung von Christus, wonach er ein Modus, eine Erscheinungsweise Gottes, also Gott selbst in einer konkreten Äusserung wäre, die zu der Gleichung berechtigte: Christus ist Gott. Er bemerkt dazu: „Jesus hat seinen Jüngern keine modalistischen Vorstellungen über seine Person vorgelegt. Nur in theologisirenden und in theoretisirenden Kreisen konnte diese Auffassung aufkommen — als Formeln, Waffen, Lava. Johannes Worte dienten zur Anknüpfung. Man

empfand übrigens schon in Christenkreisen die Konsequenz, nämlich Gottes Sterben (O grosse Not, Gott selbst ist tot!) und die unabweisbaren Wirrnisse des theologischen Modalismus als unerträglich.“ Anders, meint Jäger, verhalte es sich mit der naiv-modalistischen Laienfrömmigkeit, doch gibt er zu, mit dieser sei es vorbei, wie die Sicherheit beim Erwachen des Nachtwandlers durch Anrufen. „Das Recht nnd die Möglichkeit des Modalismus steht und fällt mit seiner Naivetät. Für uns ist sie dahin. Durch die doketische Auffassung wird das ganze Erdenleben Jesu zu einem höchst zweifelhaften Theaterspiel herabgewürdigt. Für uns liegt das Evangelium in der vollen, unverkümmerten Menschheit Jesu, ohne jeden Abzug, in der runden Gewissheit, dass er ein Mensch war und kein Scheinmensch. Alles ernstliche sittliche Streben und Vorwärtsdringen in seiner Nachfolge müsste mit zerschnittenen Sehnen zusammenbrechen in dem Augenblicke, wo uns nachgewiesen würde, dass er so war, wie wir ihn kennen nicht, *trotzdem* er Mensch war, sondern weil er *Gott* wäre. „Von Jesus behaupten: „Er ist der ganze Vater“, das ist keine Wissenschaft. Um der Ehrlichkeit und Klarheit willen muss die wissenschaftliche Betrachtung modalistische Formeln geflissentlich vermeiden — die Theologie, wenn sie Wissenschaft sein soll, kann nicht modalistisch sein“. „Über Christus sollen wir nicht denken *ὡς περὶ Θεοῦ*, ‚wie über Gott,‘ aber über Gott *ὡς περὶ χριστοῦ*, ‚wie über Christus.‘ Kein Christ wird darauf verzichten wollen, an dem Charakter Jesu von Nazareth den Inhalt seines Gottesgedankens zu gewinnen.“ Das dünkt uns verständlicher und ehr licher gesagt, was offenbar auch Chamberlain meint.

Dr. *J. Hauri*, Davos unterscheidet in seinen sehr beachtenswerten Artikeln im Kirchenblatt vom 2. V. u. 9. V. 1903 Nr. 18 und 19 zwischen der „ethischen“ und der wie er sie nennt, „religiösen“ Auffassung Jesu. Wir konstatiren mit Freuden, dass er der ethischen Auffassung, die ihm als die mindere erscheint, durchaus gerecht zu werden versucht. Als die religiöse Auffassung bezeichnet er die, nach der Jesus „als die Offenbarung der sündenvergebenden Liebe Gottes, das Mittel ist, durch das der Glaube an den Vater in der Gemeinde zustande gekommen ist, und durch das er immer wieder aufs neue sich erzeugen kann; denn in Jesus ist ihr der sonst verborgene Gott offenbar geworden; an seinem Leben ist ihr die Gesinnung Gottes gegen uns, sind ihr die Absichten Gottes mit der Welt aufgegangen; sein Leben ist die Gottestat, in der sie allein in hinreichender Weise die Liebe Gottes zu spüren vermag.“ Hier bestreiten wir nur das „allein.“ Für uns hat die Anschauung mehr überzeugende

Kraft: „Mit der Kunde von Jesu Leben ginge wohl ein wertvolles Stück religiöser Anschauungsunterricht verloren; aber das Evangelium trüge die Botschaft für seine Wahrheit in sich selbst, oder es würde sich durch die von ihm in der Welt erzielten Erfolge als Wahrheit ausweisen und an dem persönlicen Leben der ächten Jünger Jesu würde sich immer wieder gleiches persönliches Leben entzünden können." Übrigens ist es uns ganz undenkbar, dass die Kunde von Jesus jemals verloren gehen, dass Jesus jemals vergessen werden könnte, aber zwischen dem Vergessen Jesu und seiner Verehrung als Kultusperson, seiner Vergötterung liegt viel zwischen inne. Ebensoviel zwischen der Vergötterung Jesu und der Meinung, er sei ein ordinärer Alltagsmensch gewesen. Sehr schön und wahr sagt darüber *Schultze* (a. a. O. p. 59 f.): „Jesus ragt freilich nicht über das Menschenmass hinaus; aber wir müssen doch von ihm sagen: Er hat das Menschenmass gesteigert. Er hat dem Leben und dem Menschengeschlecht eine erhöhte, eine nahezu erhabene Bedeutung gegeben. Dadurch, dass er Gott mitten in das Leben eingeführt und die Menschen zu Söhnen Gottes gemacht hat, hat er dem Leben göttlichen Glanz und göttlichen Wert verliehen, hat er den winzigsten und geringsten Menschen geadelt. Dadurch, dass er die Menschen für Brüder erklärt hat, hat er eine Solidarität aller angebahnt, zu einem gewaltigen Bruderbunde den Grund gelegt, der alle Völker und alle Rassen umfasst. Dadurch, dass er die Liebe als das Prinzip der Welt erfasst, hat er die Liebe entbunden, hat er bewirkt, dass Wirklichkeit werden will und wird, was er kaum in ahnendem Schauen erblickt hat, dass die Menschheit einen grossen, gewaltigen Organismus, eine Familie des himmlischen Vaters bildet."

„Dass aber dies Ziel erreicht werde, dass dies ideale Bild, diese prophetische Phantasie Wirklichkeit, wenn auch nur relative Wirklichkeit werde, dazu ist notwendig die allgemeine Erkenntnis, dass das Evangelium von der Gottinnigkeit und der Bruderliebe nichts ist und sein kann als ein allgemeines Prinzip, dem jeder Einzelne, dem jede besondere Gemeinschaft, dem endlich jede Zeit eine besondere Ausgestaltung geben muss. Das Evangelium *ist* kein System, keine Summe von Lehrsätzen über Gott und Welt, auch keine Sammlung von sittlichen Vorschriften, kein Gesetzbuch, sondern es ist eine ebenso schlichte wie grandiose Welt- und Lebensauffassung."

Wir fassen das Gesagte zusammen in zwei Worte von *Steck:* „Was in Christus erlösend wirkt, ist ja nicht seine empirische geschichtliche Gestalt, die vorübergeht, sondern . . . wenn man

abstrakt reden will (und um das handelt es sich uns hier) das Prinzip der Gotteskindschaft, das von da an durch die Zeiten hindurch bis zur Gegenwart wirkt und nicht wieder verschwindet. Wir haben darin das Sein vermählt mit dem Werden, die Idee mit der Wirklichkeit, und an der Spitze der Ideen marschiren ja, wie *Hegel* sagt, Personen."

„Das Christusproblem geht wohl durch die Zeiten hindurch und jede Epoche der Geschichte gestaltet es wieder anders nach ihrem Bedürfnis. Aber das Knochengerüst, das dieses blühende Leben trägt, ist und bleibt eben doch der historische Jesus von Nazareth und ohne diesen würde das ganze Bild zur Seifenblase, die vor uns hergaukelt und in bunten Farben schillert, aber bald zerplatzt und nichts hinterlässt als ein bischen Schaum."

In dem angeführten Sinne ist Jesus für uns der Christus, die Quelle des Heils; Christentum aber ist uns das Leben im Sinn und Geiste Jesu, im Geist der Gotteskindschaft, des sittlichen Ernstes und der Bruderliebe, die Verwirklichung dieser Grundsätze in allen Lebensverhältnissen.

Und so schliesse ich mit den Worten, die ich in meinem Buche „Fromm und frei" (p. 135 ff.) geschrieben: „Reinigen wir das Christusbild von allen Zutaten der Phantasie, forschen wir nach der geschichtlichen Gestalt und Persönlichkeit Jesu, so tritt er vor uns zwar nicht als ein Sohn unserer Zeit, nicht mit der Weltanschauung im Kopfe, wie sie uns die wissenschaftlichen Forschungen und Entdeckungen der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte bieten, nicht verflochten in die Interessen und Kämpfe unserer Tage, aber mit dem Gottvertrauen im Herzen, das auch in unserer Zeit allein in den Versuchungen und Stürmen des Lebens den Einzelnen und die Menschheit zu retten vermag, mit der Liebe im Leben und im Sterben, von der auch jetzt allein das Heil der Welt, die Rettung aus Sünde und Elend zu erwarten ist, mit der Freiheit in Gedanken, Worten und Taten, mit der Geduld und Leidensfreudigkeit, mit der Seligkeit im Herzen, wie sie allein die Welt überwindet. Über seine sittliche Reinheit und Hoheit wird keine Zeit hinauskommen. — Auch für die neue Weltanschauung gilt es ja doch, die höhere Einheit zu suchen, die Welt erkennen zu lernen als das Werk des Gottes, der die Vernunft und die Liebe ist. Neue Aufgaben sind allerdings unserer Zeit gestellt, neue werden an jedes Geschlecht der Zukunft herantreten; aber die Bedürfnisse des Menschenherzens, die sittlichen und religiösen Aufgaben bleiben zu allen Zeiten die gleichen, und gelöst werden sie nur durch die Nachfolger Christi. Noch immer stammt in Gewerbetätigkeit, Kunst und Wissenschaft

je der edelste Gehalt aus Jesu Geist, alles nämlich, worin die eigentliche Menschenwürde, das wahrhaft Geistige, was dem Ewigen, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Schönheit, der Liebe zum Ausdruck dient, alles, worin sich nicht nur die Fertigkeit und Gewandtheit der Hand und die Klugheit des Geistes, sondern der edle Sinn, das gute Herz, das Gefühl der Brüderlichkeit, die Freude an der Seelenschönheit kund gibt, alles, was von wahrer Herzens- und Charakterbildung zeugt. Auch für das Hinwegräumen aller Hindernisse, die noch der sozialen Wohlfahrt im Wege stehen, die den Schwachen und Missachteten im Volke nicht zu einem wahrhaft menschenwürdigen, geistigen Dasein gelangen lassen, hat bisher der Geist Jesu Christi, seine auf dem Bewusstsein der Gotteskindschaft beruhende unbegrenzte Bruderliebe, sein sittlicher Ernst, der allenthalben auf Busse dringt, und seine alles verzeihende Liebe das beste getan und wird weiterhin das Beste tun müssen."

Alttestamentliche Miscellen.

Von *Ludwig Köhler* in Zürich.

I. Gen. 32, 29 und Gen. 35, 10.

An diesen beiden Stellen wird berichtet, dass auf göttliche Anordnung hin Jakob in Zukunft Israel heissen soll. Dabei gibt die erste Stelle, J angehörig, eine etymologische Ausdeutung, während an der zweiten, P zuzuschreibenden eine solche fehlt. Die Exegeten vermuten aber mit Fug, dass auch P eine solche bot. Umsomehr mit Grund, als auch die Namensänderungen in 17,5 und 17,15 f. eine etymologische Ausdeutung bieten, beides Stellen aus P.

Allerdings wird für 17,15 f. das gewöhnlich nicht angenommen. Aber der Eigenname שָׂרָה ist völlig identisch mit der Femininbildung zu שַׂר „Fürst", welche im Alten Testament fünf Mal vorkommt. Der Hebräer musste also aufs erste die Worte Gottes an Abraham im 15. Vers so verstehen, als wenn zu deutsch dastände: „Dein Weib Sarai sollst du nicht mehr Sarai nennen, sondern Fürstin soll ihr Name sein." Denn für die Hebräer ist das Verständlichkeitsverhältnis von Sarai zu Sara annähernd

dasselbe wie für den Deutschen das von Ulrich zu Huldreich. Lag nun für den Hebräer die Fassung: שָׂרָה = Fürstin am nächsten, dann ist in Vers 16 für den neuen Namen, nicht der Wurzel, aber dem Sinne nach, eine Ausdeutung gegeben, denn hier wird ausgeführt, wie es dazu kommen wird, dass man sie als die Stammutter „Fürstin" nennen kann.

Wir würden das nicht so weitläufig ausführen, wenn nicht in Vers 5 eine analoge Ausdeutung vorzuliegen schiene. Friedr. Tuch, in seinem Kommentar,[1]) redet hier fälschlich von einer Etymologie; derselben Anschauung scheint, wenn auch unausgesprochen, selbst H. Holzinger[2]) noch huldigen, der die unter dieser Voraussetzung als Versehen zu bezeichnenden Differenzen „für das Sprachgefühl der Alten ... bezeichnend" findet. Völlig richtig erklärt August Dillmann[3]), es handle sich hier um ein „blosses Lautspiel, nicht Etymologie." Das etymologische Moment bei dieser Ausdeutung wird in אַבְרָהָם selbst gelegen haben, während das Lautspiel nur höchst willkommen zu seiner geistreichen Ausnutzung war.

Wenn es sich nun mit den beiden P angehörigen Stellen in Cap. 17 so verhält, dann gewinnt die Vermutung von H. Holzinger,[4]) dass in 35,10 der Redaktor die Erklärung des Namens Israel ausgelassen habe, an Wahrscheinlichkeit, zumal da Holzinger hier auch sonst Spuren von (redaktioneller) Verkürzung des Textes aufweisen kann. Als Grund dieser Auslassung vermutet A. Dillmann Rücksicht eben auf 32,29.

Allein das dürfte kaum zur Auslassung geführt haben.[5]) Vielmehr scheinen religiöse und theologische Bedenken wirksam gewesen zu sein. Die Etymologie, welche 32,29 bietet, kehrt Hosea 12,4 f. wieder. Dass dieselbe beide Male so unhaltbar ist wie die von יְרֻבַּעַל in Idc. 6,31 (besser schon in Vers 32?) stört uns hier nicht; gerade die Hosea-Stelle zeigt, dass es sich hier wie meist um eine volkstümliche handelt. Sie zeigt aber auch die genauere Überlieferung dieser volkstümlichen Etymologie. Denn was hat es mit einem Namen auf אֵל zu tun, dass Jakob „mit Menschen" gekämpft hat? Die Exegeten denken an Esau

---

[1]) Commentar über die Genesis 2. Aufl. 1871 z. St. [2]) Genesis-Abteilung I von K. Martis kurzem Hand-Commentar z. Alt. Test. 1898 z. St. [3]) Die Genesis. 11. Lieferung des kurzgefassten exegetischen Handbuches z. Alt. Test. 5. Aufl. 1886. [4]) a. a. O. z. St. [5]) Man beachte nur die Sorglosigkeit, mit der z. B. 21,31 die eine Etymologie auf die andere in 21,27—20 folgt.

und Laban. Dass Jakob mit ihnen *gekämpft* hat, ist eine Metapher. Diese Metapher aber ist sehr kühn, wenn neben diesem uneigentlichen Kampfe der eigentliche mit Gott steht. Wer so interpretirt, hat zwar den Vorteil, dass er den Namen a parte potiori genommen sein lassen kann. Aber dem steht doch der viel grössere Nachteil gegenüber, dass für den israelitischen Theologen schon ein uneigentlicher Kampf eines Menschen mit Gott ein arger Greuel ist. Nun gar noch ein eigentlicher! Und dieser auf einer Stufe mit dem Kampfe eines Menschen mit Menschen! Und dabei noch obendrein der Kampf mit Menschen der Art, wie es der mit Gott lästerlicher Weise nicht ist, ein uneigentlicher! Das ist zu viel. Man erlaubt das noch einem Propheten, weil der es sich selbst erlaubt hat; aber wo es zu ändern geht, da ändert man.

So dürfte es zugegangen sein, dass Hosea die reine etymologische Ausdeutung aufbewahrt hat. Denn man wird doch dort schwerlich mit dem Einwand auskommen, dass durch Vers 4 a der Kampf mit Menschen aufgebraucht sei. In Gen. 35,10 half man sich durch Weglassung. In 32,29 genügte der Zusatz der Worte וְעִם־אֲנָשִׁים, um den Stein des Anstosses aus dem Wege zu räumen. Die beiden Worte sind eine Glosse. Ihre Tendenz verdankt dieselbe theologischen Bedenken; ihre Form aber dem אִישׁ in Vers 25. Was sie aber bezweckt, dass die Stelle neben einem eigentlichen Kampfe mit Menschen von einem uneigentlichen mit Gott reden soll, erreicht sie nicht, weil sich der zweite Bestandteil der zu erklärenden Vokabel יִשְׂרָאֵל dagegen sperrt.

II. Jes. 3, 7.

Der sechste Vers des dritten Kapitels des Jesaja erhält von K. Marti[1]) eine eigenartige und ansprechende Deutung. בֵּית אָבִיו ist Ortsbestimmung, so „das blosse Nomen ohne Einleitung mit בְּ auf die Frage wo?“ „aus Gründen der Euphonie oder am Ende bisweilen auch durch ein blosses Versehen,“ und muss zusammen mit שִׂמְלָה als Relativsatz zu אָחִיו gezogen werden. Die שִׂמְלָה, der Mantel, ist ein Amtskleid, das Zeichen des Beamten; wo sie sich in einem Hause befindet, da wohnt ein Geschlecht, das sich im Besitze eines solchen Amtes schon einmal befunden hat. Da fragen in der angekündigten Not die Volksgenossen an, um einen קָצִין zu finden. Weiter leitet Marti, wie

[1]) Das Buch Jesaja - Abteilung X seines Kommentarwerkes 1900 z. St.

es graphisch näher liegt, לְךָ von חָלַךְ ab und übersetzt dann: „Wenn dann einer seinen Volksgenossen anfasst: Im Haus deines Vaters ist ein Mantel. Auf! Gebieter sollst du uns sein. Der Trümmerhaufe da ist in deiner Hand."

Aber der Angerufene erhebt zu nachdrücklichem Nein seine Stimme: „Ich mag nicht Wundarzt sein. Und in meinem Hause ist weder Brot noch Amtsmantel. Mich müsst ihr nicht zum Gebieter des Volkes machen" (Vers 7). Den letzten Satz und seine entschiedene Weigerung versteht man; den ersten mit der Anspielung auf das vom Propheten schon in 1,5 f. gebrauchte Bild auch. Dass der Angerufene keinen Amtsmantel besitzt, ist der triftigste Grund zur abschlägigen Antwort. Aber dass er kein Brot im Hause hat, nimmt sich daneben nicht nur schwach, sondern auch sonderbar aus.

Nun nehme man noch hinzu, dass Marti die Einschaltung der längst als solcher erkannten Glosse 3,1 b durch אֵין לֶחֶם in Vers 7 erleichtert sein lässt. Dillmann[1]) ist glücklicher, indem er die Glosse aus Lev 26,26, Hes. 4,16, 5,16, 14,13 erklärt, wobei Hes. 4,16 wegen des nur hier neben dem Brot genannten Wassers den ersten Rang verdient. In Jes. 3,7 aber wird אֵין לֶחֶם jedenfalls Glosse sein, und zwar stammt dieselbe vielleicht von derselben Hand wie die in Vers 1. Zwar hat Dillmann diese Emendation nicht nötig, aber vor ihm hat Marti den Vorzug einer gefälligeren und anschaulicheren Interpretation der beiden Verse voraus. Seine Auffassung von שִׂמְלָה verdient mit samt ihren Konsequenzen Beifall, und seine Ausführung[2]) über das Metrum des ganzen Abschnittes 3,1—15 wird durch die Streichung der beiden Worte nicht berührt.

III. Ruth 2, 2 bei Swete.

In fünfzehn Jahren hat die prächtige Handausgabe der Septuaginta, welche Henry Barclay Swete[3]) besorgt hat, wenigstens für den ersten Band, welcher die Bücher Genesis bis II Regum umspannt, drei Auflagen[4]) erlebt. Durch alle drei hindurch hat sich ein Fehler geschleppt. Der Schluss von Ruth 2,2 lautet: εἶπεν δὲ αὐτῇ Πορεύου, θυγάτηρ. Nach dem Zeichen am Rande druckt hier Swete den Text des Codex Vaticanus ab. Nun

---

[1]) Der Prophet Jesaja. 5. Lieferung des kurzgefassten exegetischen Handbuchs z. Alt. Test. 5. Aufl. 1890 z. St. [2]) a. a. O. Seite 41 f. [3]) The old testament in greek according to the septuagint . . . Cambridge University Press. [4]) 1. Aufl. 1887; 2. 1895; 3. 1901.

findet sich aber wundersamer Weise unter dem Variantenverzeichnis die Notiz: „θυγατηρ B. A.“, d. h. die Codices Vaticanus und Alexandrinus lesen θυγατηρ. Aber, dass es um B so bestellt ist, wissen wir ja schon!

Was liegt hier vor? Tischendorf[1]) liest im Texte θύγατερ. Da er unter dem Striche θυγατηρ verzeichnet, ist die Textlesart eine Emendation. Das wird durch die Collation des Vaticanus und des Alexandrinus, welche Eb. Nestle[2]) angefertigt hat, bestätigt, denn *beide* lesen θυγατηρ. So hat offenbar auch Swete im Texte θυγατερ lesen wollen. Der Kürze halber nennen wir auch im folgenden den von Tischendorf mit wenig Verbesserungen wieder abgedruckten Text[3]) der Ausgabe vom Jahre 1586 einfach Tischendorf.

Das hebräische Äquivalent ist בִּתִּי, welches sich im Buche Ruth an acht Stellen (2,2. 8. 22 3,1. 10. 11. 16. 18) findet, ohne dass auch nur ein Mal das Suffix vom Übersetzer beachtet worden wäre. Tischendorf liest an allen Stellen die Vokativform θυγατερ und notirt am untern Rande an der Hälfte der Stellen die (nach pag. LX dem Alexandrinus entnommene) Variante θυγατηρ, nämlich 2,2. 22 3,1. 16, während für die andere Hälfte eine Variante fehlt, also auch der Alexandrinus θυγατερ liest. Swete liest an vier Stellen (2,2. 8. 22 3,1) θυγατηρ, was nach seinen Angaben in 2,2. 22 und 3,1 mit den beiden von ihm allein berücksichtigten Codices Alexandrinus und Vaticanus übereinstimmt, während 2,8 der Alexandrinus θυγατερ lese (anders Nestle). An den vier folgenden Stellen hat Swetes Text den Vocativ, wobei nur zu 3,16 die Variante θυγατηρ des Alexandrinus notirt ist (so auch Tischendorf). Nestle vermerkt diese Variante nicht.

Somit ergibt sich:

a) Konsequent ist nur der Text von Tischendorf. Er wäre es auch, wenn er stets den Nominativ läse, allein die Vocativform entspricht treuer dem Sinne des בִּתִּי in allen acht Malen.

b) Die Inkonsequenz bei Swetes Text ist weder durch die Form noch durch den Sinn von בִּתִּי indicirt.

c) In drei Fällen (3,10. 11. 18) stimmen Tischendorf und Swete im Text und Varianten so nach allen Richtungen überein, dass sie θυγατερ lesen mussten. Hier stimmt ihnen stillschweigend auch Nestle völlig bei.

---

[1]) Edito sexta 1880. [2]) Veteris testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati 1880. [3]) Tischendorf p. VII f.

d) Bei dem Texte von 3,16 sind beide Editoren ebenfalls einig. Tischendorf hat den Vorzug vollendeter Konsequenz. Beide aber differiren von Nestle durch die Angabe, dass Alexandrinus θυγατηρ lese, wovon Nestle nichts weiss, oder doch nichts sagt.

e) Ausgesprochenermassen differiren Nestle und Tischendorf nirgends.

f) Wichtiger ist das Verhältnis von Swete und Nestle. Zu besprechen sind nur die drei Stellen des zweiten Kapitels. Eine Differenz liegt im achten Verse vor, wo der Alexandrinus nach Nestle θυγατηρ, nach Swete θυγατερ liest. Wem soll man glauben?

g) Swete liest viermal θυγατηρ und viermal θυγατερ. Das ist eine reine Zufälligkeit, soweit je die vier gleichen Stellen beisammen stehen. Denn hätte er die Texte von A gewählt und die Varianten von B am Fusse angegeben, so bliebe das Zahlenverhältnis das gleiche, aber in 2, 8 läse der Text θυγατερ und in 3, 16 θυγατηρ. Dann würde sich noch augenscheinlicher zeigen, wie wenig die Wiedergabe einer einzigen bestimmten Handschrift uns den Text bietet, der eigentlich der vom Sinn geforderte ist. Denn ob Vocativ oder Nominativ, jedenfalls sollten alle acht Stellen nur dieselbe Form haben. Für diesen Missstand seiner Ausgabe ist Swete nicht verantwortlich. Wohl aber ist er es für die Unklarheit und Unsicherheit, die der Leser verspürt, wenn er in 2, 2. 22 und 3, 1 dieselbe Form als Text und trotzdem gleichzeitig als Variante der beiden hier allein in Frage kommenden Handschriften angegeben findet. Das erweckt beim ersten Lesen den falschen Anschein, als ob der Vatiaanus mit sich selbst variire, was doch unmöglich ist.

Bedeutung haben diese Unterschiede nicht, es sei denn die, dass man auf die Fehlerfreiheit unserer Texte nicht zu sehr baue. Fragen wir nur noch, welches denn der eigentlich richtige Text der Septuaginta sein würde? Die Antwort müsste lauten: θύγατέρ μου an allen acht Stellen! Aber man darf kaum glauben, dass so jemals in einer Handschrift gestanden hat. Das Wörtlein μου wohl niemals. Aber auch ob für uns die Lesart mit η oder ε besser bezeugt ist, entscheidet nichts. Der Wechsel ist nicht verursacht durch ein grösseres oder kleineres Mass von Treue der Überlieferung des Ursprünglichen, sondern vielleicht auf Verwechslung von ε und η zurückzuführen, die nicht selten ist.[1]) Ein interessantes Analogon dazu bietet das Neue Testament. Alle drei Male, die es vorkommt, ist das Wort ἀββᾶ durch die Glosse

[1]) Siehe Winer-Schmiedel Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms, 8. Aufl. I 1894 § 5,19.

ὁ πατήρ nachträglich erklärt worden (Mc. 14,36, Ro. 8,15, Gal. 4,6). Gewiss aber ist alle drei Male etwas anderes gemeint; nämlich ὁ πάτερ, oder es hätte der Glossator einfach nicht den Ausruf ἀββᾶ griechisch wiedergeben, sondern nur dieses Wort durch die entsprechende griechische Vocabel erläutern wollen. Bezeichnend ist, dass Tischendorf πατερ auch nicht einmal als Variante zu verzeichnen hat.[1])

Zur Geschichte der katholischen Pfarrei in Zürich.

Von Dr. *Robert Hoppeler* in Zürich.

Im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift[1]) haben wir, gestützt auf Akten und Protokolle des zürcherischen Staatsarchivs, eine Skizze der *Anfänge der katholischen Pfarrgemeinde Zürich* entworfen. Nun veröffentlicht Herr Professor *J. G. Mayer,* Domherr in Chur, in der *„Schweizerischen Rundschau"* [2]) aus den Akten des erzbischöflichen Archivs in Freiburg, denjenigen des Churer Diöcesanarchivs und den Tagebüchern des Abtes *Januarius II.* von *Rheinau* [3]) verdankenswerte Ergänzungen hiezu.

Wir entnehmen denselben, dass bereits im Jahre 1803, nachdem das Stift Rheinau wieder hergestellt worden war, die beiden Bürgermeister[4]) einer Deputation des Klosters gegenüber ihre Geneigtheit zur Konstituirung einer katholischen Pfarrgemeinde in der Hauptstadt ausgesprochen.

Immerhin verstrich noch geraume Zeit, bis die in Zürich eingesessenen Katholiken *eigenen* Gottesdienst abhalten konnten und sich nicht mehr genötigt sahen, den weiten Weg nach der Klosterkirche im *Fahr* zu machen.[5])

---

[1]) Der ursprüngliche Zweck dieser Miscelle, auf die Undeutlichkeit bei Swete, zunächst nur in 2, 2 bemerkt, aufmerksam zu machen, ist insofern schon erreicht, als durch dritte Hand jene Undeutlichkeit der englischen Quelle schon kundgetan worden ist. Doch war ein gänzlicher Rückzug dieser erweiterten Ausführungen aus technischen Gründen nicht mehr möglich.

[1]) „Theolog. Ztschr. a. d. Schweiz" Jahrg. XIX. Heft 2. S. 116—122. [2]) Jahrg. III. Heft 4. S. 288—293. [3]) Stand an der Spitze des Stiftes vom 23. Oktober 1805 bis zu seinem am 23. Oktober 1831 erfolgten Hinschiede. Die von ihm verfassten Tagebücher reichen von 1796 bis 1815. [4]) *Hans von Reinhard* und *Hans Conrad von Escher.* [5]) Mayer, a. a. O. S. 290.

Am 28. Mai 1807 celebrirte der Prälat von Rheinau in der *Fraumünsterkirche in Person* die erste heil. Messe.[1]) Seit diesem Zeitpunkt hat regelmässig an Sonn- und Feiertagen ein Capitular der Abtei Rheinau in Zürich gepredigt und Messe gelesen.

Noch während der Session der eidgenössischen Tagsatzung waren eine Reihe von Männern, namentlich der Sprachlehrer *Josef Boband* und der Kaufmann *Josef Maria Rungg,* sowie *P. Wolven Zelger*, Grosskellner (Öconomus) des Gotteshauses Rheinau,[2]) äusserst tätig, um von der Regierung das Zugeständnis zur *permanenten* Ausübung des katholischen Kultus zu erwirken. In diesem Sinne hatte bereits am 8. Juni Boband eine Zuschrift an den päpstlichen Nuntius gerichtet. So lange die Angelegenheit pendent war, wurde den Katholiken die Kapelle zu *St. Anna* für ihren Gottesdienst eingeräumt. Am 8. September (Nativitas Mariae) hielten *P. Wolven* und *P. Isidor Lacher*[3]) solchen zum ersten Male daselbst ab.

Nachdem am 10. September 1807 der Kleine Rat des Kantons Zürich der definitiven Konstituirung der katholischen Gemeinde zugestimmt, wurden am 19. September provisorische Vorsteher gewählt: am 30. Oktober erfolgte ihre definitive Bestätigung.

Da der Staat sowohl, wie die Stadt, sich jeder finanziellen Beihülfe entschlugen, hatte die neue Gemeinde anfänglich schwer mit ökonomischen Sorgen zu kämpfen. Wir haben in unserem ersten Artikel bereits darauf hingewiesen, wie zweideutig sich in diesem Punkte der päpstliche Nuntius benommen.[4]) Ein französischer Abbé, *Joh. Bapt. Simon* aus Paris, der längere Zeit in Boband's Hause weilte, wandte den Katholiken Zürichs aus freien Stücken die Summe von tausend Talern zu.[5]) Auch die beiden reichen Benediktinerstifte *Einsiedeln* und *Muri* steuerten jährlich, jenes 6, dieses 4 Louisd'or, an die Kosten des katholischen Kultus, desgleichen die Cisterzienser drunten an der Limmat 6.[6]) Später, im Jahre 1836, ward die Abtei *Rheinau gesetzlich* zu einem Bei-

---

[1]) Vermutlich anlässlich der bevorstehenden Eröffnung der Tagsatzung. Diese nahm am 1. Juni ihren Anfang. (Vgl. *Monatliche Nachrichten Schweizer. Neuheiten* 1807. Brachmonat. S. 61 ff.). — Der 28. Mai fiel auf einen Donnerstag: *Fronleichnamsfest.* [2]) *P. Wolven,* ein geborner Nidwaldner, war seit 1795 Grosskellner und hat sich insbesondere während der Revolutionszeit grosse Verdienste um das Kloster erworben. Gest. 3 April 1833 als Ökonom auf Mammern. (Vgl. *Erb,* das Kloster Rheinau und die helvetische Revolution. (Zürich [1896]). [3]) Über diesen vgl diese Zeitschrift Jahrg. XIX, S. 119 Note 2. [4]) Ebendas. S. 120/121. [5]) Mayer, a. a. O. S. 291. [6]) Ebendas. S. 291 Anm. 1.

trag von 640 alten Franken an die Besoldung der katholischen Pfarrstelle in Zürich verpflichtet.“ [1])

Die Wahl des Pfarrers stiess auf Schwierigkeiten. Gemäss Regierungsbeschluss vom 10. September stand der Gemeinde ein Zweiervorschlag zu. In Aussicht genommen ward *P. Wolven Zelger*, der indessen ganz entschieden ablehnte.[2]) Statt seiner wurden dann *P. Isidor Lacher*, Stadtpfarrer zu Rheinau, und *P. Johann Baptist Haiz*,[3]) beides Conventualen des dortigen Stifts, portirt. Bekanntlich hat sich die Regierung keineswegs an diese Nominationen gehalten, indem sie am 3. November 1807 den Rheinauer *P. Moriz Meyer* zum Pfarrer wählte. Aus einem Schreiben P. Wolven's geht hervor, dass dieser „über Tag und Jahr“ daran gearbeitet, die Pfünde zu erlangen „und vermöge verheimlichter Korrespondenz den Herrn *Wessenberg*, den Herrn Usteri und die protestantische Geistlichkeit bewogen sich seiner anzunehmen und ihm zu dieser jetzt erhaltenen Stelle verhilflich zu sein.“ [4]) P. Moriz galt als eine Kreatur Wessenbergs und als dessen Spion im Kloster. Seine Kandidatur hatte er ausschliesslich dem Generalvikar zu verdanken. Jedenfalls wäre er seitens des Stiftes nie in Vorschlag gebracht worden, da ihm Verschiedenes vorgeworfen ward, wie Wirtshausbesuch, Schulden u. a. m.

Dies soll auch der Grund gewesen sein, weshalb die Nuntiatur im Januar 1808 die Auszahlung der seinerzeit zugesicherten 40 Louisd'or an die Pfarrbesoldung verweigerte.[5])

Wie aus dem Angeführten zur Genüge ersichtlich, handelte es sich bei diesem Wahlkampf einfach darum, ob die katholische Pfarrgemeinde Zürich einen Anhänger der *freisinnigen Wessenbergischen* Richtung oder der *streng römisch-katholischen* erhalten sollte. Letztere ist damals unterlegen.

Anschliessend lassen wir noch ein par Notizen über die *erste Firmung* in der Stadt Zürich folgen. Noch im gleichen Jahre fand diese statt. Im Mai 1808 erhielt die Regierung von der bischöflich-konstanzischen Kanzlei die Mitteilung, dass der Generalvikar die Absicht hege, den Weihbischof *Ernst Ferdinand*, Grafen von Bissingen, Bischof von Jassus, nach der Schweiz zu entsenden, bei welcher Gelegenheit derselbe nicht nur Rheinau berühren, sondern auch „die katholische Gemeine in der Stadt

---

[1]) Gesetz vom 22. März 1836. Art. 5. (*Offiz. Gesetz. Samml. des Standes Zürich* Bd. IV, S. 217). [2]) Vgl. dessen Schreiben bei *Mayer*, a. a. O. S. 291. [3]) Über ihn: diese Zeitschrift Jahrg. XIX, S. 119 Anm. 3. [4]) *Mayer*, a. a. O. S. 291. [5]) In einem Schreiben an die kathol. Pfarrgemeinde Zürich nennt der Nuntius den Pater ein „*mauvais sujet*“. Näheres über diesen Anstand in dieser Zeitschrift Jhrg. XIX, S. 121/122.

Zürich besuchen werde, um auch in deren Kirche, wenn es erforderlich wäre, die heilige Firmung zu erteilen.“ [1]) In offiziellen Kreisen war man augenscheinlich über diese Kundschaft nicht sonderlich erbaut, und als sogar verlautete, die Kinder von *Katholisch-Dietikon* sollten gleichzeitig mit denen von der Stadt zu St. Anna gefirmt werden, ward die kirchliche Sektion der Kommission des Innern beauftragt: „die zweckmässigen Schritte einzuleiten, damit solches *nicht* geschehe, sondern diese Ceremonie, insoweit sie Dietikon betrifft, in dortiger Pfarrkirche mit polizeylicher Ordnung und Anstand vor sich gehe.“ [2])

Am 19. August traf der Weihbischof in Zürich ein und wurde namens des Kleinen Rates von Ratsherr Lavater — „in Begleit eines Herren von der Canzley — „becomplimentirt“. Am nächsten Tage erfolgte die Firmung. [3])

Dies vorläufig als *Nachtrag* zu unserer im letzten Jahrgang veröffentlichten Skizze „*Aus den Anfängen der katholischen Pfarrgemeinde Zürich.*“

Bücherschau.

Alfred Farner, Pfarrer zu Stammheim. **Namen- und Gedächtnistage der allgemeinen christlichen Kirche, dem Volk erklärt.** Stuttgart, Steinkopf. 312 Seiten gr. 8°. Geheftet 4 Fr., geb. 5 Fr. 10 Cts.

Im Jahre 1868 gab Diakon H. Voigt in Halle ein Büchlein heraus, welches „Unsere Taufnamen“ in alphabethischer Reihenfolge bespricht und erbaulich auslegt. Vor und nach ihm sind ähnliche Arbeiten erschienen; Voigt blieb eine der besten. Seine Beispiele frommer Christen, jedesmal unter dem Vornamen eingefügt, samt mehr oder weniger passenden Biebelsprüchen und Liederversen, dienten in mancherlei Hinsicht vortrefflich.

Aber alle diesen Namenbüchlein fehlt die organische Bezugnahme auf die Kalenderdaten resp. die Konstruktion des bürgerlichen und Kirchenjahrs. Natürlich! Wo wäre ein Kalender zu finden, der uns zusagt? Bloss alte verschollene „Heilige“ oder eine Unsumme aller möglichen „Grössen“ auf allen nur erdenklichen Gebieten menschlichen Denkens und Handelns, wie man sie auf jedem Abreisskalender findet — beides dient dem religiösen Interesse der Namengebung und -Erklärung durchaus nicht. Darum wohl hat Farner den Wurf gewagt und (mit Zuhülfenahme der vorhandenen Vorarbeiten) einen christlichen Kalender in weitherzigster, alle Zeiten und Bekenntnisse um-

---

[1]) Prot. d. Klein. Rates. Bd. XXV, S. 422, 423. [2]) Ebendas. S. 479; Bd. XXVI. S. 62/63; S. 165. [3]) Ebendas. S. 205.

fassender Bauart hergestellt. Namen-Aufzählung und -Erklärung kann Anspruch auf grosse Vollständigkeit machen, weil neben den alt überkommenen, soweit sie noch irgendwelchen Wert für die Gegenwart besitzen, eine reiche Auswahl neuer Persönlichkeiten ebenfalls mit kurzer Biographie aufgeführt ist. Farner hat es somit auf die Kalendermacher abgesehen und will den alten Wust unverstandener Namen aus den Kalendern wegbringen, damit dieselben wieder eine Fundgrube religiöser Erinnerung und Anregung werden können, was sie einst waren. Bis aber dies lobenswerte und notwendige Ziel erreicht ist, dient das Buch jedem Pfarrer, Lehrer, Hausvater oder sonst sich Interessirenden als bequemes und sehr gut ausgestattetes Nachschlagewerk. A. W.

Auf dem Wege zur Wahrheit, von Lic. Dr. G. Karo, im Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1901. Preis 1 M. 75 Pfg.

Suchenden und solchen Gläubigen, denen es um Klarheit und Gewissheit über die christliche Glaubenswahrheit zu tun ist, wird dieses Büchlein zum trefflichen Wegleiter und Ratgeber. Es ist unverkennbar der Geist Richard Rothe's, der aus diesen Blättern zu uns spricht, ein Geist, der unerschütterliche Frömmigkeit und Glaubenstiefe verrät, der sich aber auch nicht scheut, die grosse Sache Jesu Christi durch das helle Licht des Verstandes, die wissenschaftliche Forschung, beleuchten zu lassen und, wo es die Wahrheit erfordert, mit Glaubens- und Lehrzwang zu brechen. Eine Reihe von Zitaten deutscher Dichter und Schriftsteller, die den einzelnen Abschnitten über: Gott und die Welt, der Mensch, Christus, Glaube, Bibel, Kirche und Welt beigegeben sind, zeugen einerseits von der Belesenheit und der Vielseitigkeit des Verfassers, anderseits von seinem Geschicke, den Leser in freudiger Begeisterung mitzureissen. J. W.

Die Lehre vom Tyrannenmord, ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie, von Dr. *Hans Georg Schmidt*, Pfarrer in Kallehne, im Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1901. Preis M. 2. 40.

Was seit dem klassischen Griechentum die berühmten Gelehrten, die Autoren der biblischen Schriften, die katholischen Kirchenlehrer des Mittelalters, die Jesuiten, die Reformatoren, die Rechtsphilosophen, Dichter und Aufklärer in den verschiedenen Nationen bis zu den Verbreitern der nihilistischen und anarchistischen Ideen über den Tyrannenmord, d. i. die durch gewaltsamen Tod vorgenommene Beseitigung der Staatshäupter, gelehrt und geschrieben haben, das finden wir in diesem Büchlein zusammengestellt. Dabei kommen die verschiedenen Staatsformen zur Sprache und es wird einerseits gezeigt, wie despotische Wilkür und Unterdrückung aller Menschenrechte, sowie Bruch mit bestehenden Gesetzen und Einrichtungen zu solchen Taten führen konnten, indem ein ganzes Volk oder auch einzelne Personen sich berechtigt fühlten, ein unerträgliches Joch abzuwerfen, anderseits tritt mit Deutlichkeit zu Tage, wie eine Lehre vom Tyrannenmord, bezw. irgend eine Berechtigung desselben die grosse Gefahr in sich schliesst, dass bei der verschiedenen subjektiven Beurteilung, ob eine Regierung eine Tyrannei sei oder nicht, leicht der extreme Standpunkt aufgegriffen werden kann, jegliche Regierungsform sei eine Beschränkung der Freiheit der Einzelpersonen und darum zu bekämpfen, also sei die Anarchie die einzig richtige Lösung der Frage. — Mehr als

das Fehlen eines Inhaltsverzeichnisses berührt uns die in dieser Schrift hervortretende seltsame Auffassung, die der Verfasser über die schweizerischen Verhältnisse zu haben scheint. Der Ausdruck „berüchtigte Universität Zürich" lässt doch wohl darauf schliessen, dass die Schweiz für eine Brutstätte des Anarchismus gehalten wird. Gegen eine solche Taxation müssen wir uns jedoch verwahren, indem Anarchisten sich wohl bei uns aufhalten; aber nicht schweizerische Verhältnisse haben sie zu dem gemacht, was sie sind, sondern sie kamen schon „fertig" aus andern Ländern zu uns und können, da man einem äusserlich nicht so leicht ansieht, was er ist, doch wohl erst des Aufenthaltes verlustig erklärt werden, wenn sie verbrecherischer Handlungen überführt sind. J. W.

Pfarrer *Hans Haas,* Missionar in Tokyo, **Geschichte des Christentums in Japan.** I. Erste Einführung des Christentums in Japan durch Franz Xavier. Tokyo 1902. gs. 8°. VIV. und 301 S.

Das gut ausgestattete Buch charakterisirt sich als Einleitung zu einer Kirchengeschichte Japans. Es schafft durch sorgfältige Quellenkritik den Boden zu einer nicht mehr legendenhaften und ebensowenig modern materialistischen Geschichtsschreibung, zeichnet die Entdeckung, die Vergessenheit, die Wiederauffindung des „Landes des Sonnenaufgangs" und setzt sich u. a. auch mit Columbus auseinander, welcher nach Zipangu (Japan) ausreiste und Zipangu bis an sein Lebensende gefunden zu haben glaubte. Nun erst setzt das Thema des Buches ein: Xavier. Auch hier wird mit Darstellung der Verhältnisse, der persönlichen und „zufälligen" d. h. von aussen kommenden Impulse vorbereitet und begründet, was auf den letzten hundert Seiten der Arbeit des Autors über die Tätigkeit des grossen Jesuiten Raum findet. Den Schluss bildet eine knappe Würdigung desselben und 60 Seiten Akten, worunter Pater Franzens Katechismus für seine Täuflinge.

Dass hier nicht im Tractatstil ernsthafte Geschichtsschreibung bloss parodirt, sondern wirklich solche geliefert wird und dazu über ein aussergewöhnlich interessantes Gebiet, liegt klar zu Tage. Treffen doch völlig verschiedenartige Rassen und Geistesrichtungen religiöser, kirchen- und profanpolitischer Art aufeinander und handelt es sich zugleich um eine abgeschlossene Epoche. Interessant ist dabei, wie die zwei Grundtatsachen aus der Geschichte des Jesuitenordens auch hier sich ungesucht bestätigen: der hohe und aufrichtige Eifer der Heidenmission als ursprüngliche Triebfeder der leitenden Geister und die entscheidende Wertschätzung des äusserlichen Erfolgs und der hiezu führenden Mittel und Wege. Darin liegt eine gewichtige Probe für die Treffsicherheit und Unbefangenheit des Urteils; dadurch erhalten wir zugleich die Zuversicht, dass auch die folgenden Teile dieses prachtvollen Werkes solcher Vorzüge sich erfreuen mögen und — was noch wichtiger ist — die Praxis des allgemeinen Missionsvereins, in dessen Dienst der Autor steht, einen wertvollen Kanon durch diese Untersuchungen erhält. A. W.

Jahwe und die Natur.

Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte.

Von *J. Matthieu,* Lic. theol.

Weltuntergang und neue Schöpfung.

Noch viel deutlicher als in den Gedanken der Schöpfung und Leitung der Welt durch Gott kommt der durchaus religiöse Charakter der jüdischen Naturanschauung in dem Glauben an die Vernichtung und Erneuerung der bestehenden Welt zum Ausdrucke. Schon mehr als einmal konnten wir im Laufe unserer Untersuchung konstatiren, dass die jüdische Auffassung der Natur sehr eng mit der politischen Lage und geistigen Stimmung des Volkes zusammenhängt. Dem Aufkommen der nachexilischen Naturtheologie ist ohne Zweifel die relativ ruhige Zeit, welche auf das Exil folgte, sehr förderlich gewesen. Politisch gebrochen, vom Schauplatze der Geschichte, die bis dahin der eigentliche Nährboden ihrer Religion gewesen war, zurückgedrängt, gewöhnten sich die Juden daran, auch im ruhigen, regelmässigen Lauf der Natur die Offenbarung ihres Gottes zu erblicken und zu verehren; die Psalmenliteratur enthält herrliche Zeugnisse hierfür. Gänzlich verschieden von der Naturtheologie der Psalmisten ist hingegen die Gedankenwelt, in die uns die apokalyptisch-eschatologische Literatur des Spätjudentums versetzt. Die Freude an der schönen Natur, in welcher sich Gottes Herrlichkeit, Weisheit und Güte spiegelt, ist verschwunden; die Welt ist die Stätte des Frevels; Gott wird sich in Bälde erheben und sie zu Trümmern schlagen, um eine neue Erde und einen neuen Himmel zu schaffen. Der Grund dieses Umschwunges ist vor allem in der Geschichte zu suchen; die Juden wurden gewaltsam auf den Schauplatz der Weltgeschichte geschleudert. Antiochus verfolgte sie wegen ihres Glaubens; später litten sie unter inneren Streitigkeiten und der römischen Fremdherrschaft.[1]) Infolgedessen wurde der Schwerpunkt des Glaubens je länger desto mehr in die Zukunft verlegt

[1]) Es ist kaum möglich, den Zeitpunkt ganz genau festzustellen, seit dem die Gedanken der Vernichtung und Erneuerung der bestehenden Welt in den Vordergrund treten. Den Haupteinschnitt bildet jedenfalls die syrische Religionsverfolgung, aber anderseits redet schon Tritojesaja (65, 17) von der Welterneuerung.

und die Auffassung des Verhältnisses der Gottheit zur Natur stark verändert. Auch zu dieser Zeit ist der Schöpfungsglaube ein Centraldogma der jüdischen Religion, aber gewöhnlich erhält der Gedanke der totalen Abhängigkeit der Welt von ihrem Schöpfer sofort eine eschatologische Wendung; es ist nicht wie in den Psalmen, die Freude an der schönen Naturordnung, welche die Schriftsteller dieser Periode drängt, Gottes Macht in der Welt zu preisen. Der Sinn für die lebendige Natur ging verloren; man lebte vor allem in der Zukunft. Die Kehrseite des grossartigen Glaubens an den Triumph der Gerechtigkeit und an den Sieg Gottes über das Böse war ein dürres, starres Bild der Gegenwart. Vielmehr als die Gedanken der weisen und schönen Einrichtung der Welt, der Fürsorge Gottes für alle Wesen, die in den Naturpsalmen eine so grosse Rolle spielen und ihnen einen so hohen Reiz verleihen, tritt nun der Glaube an die schrankenlose Macht Gottes in der Natur und an die totale Abhängigkeit alles Erschaffenen von ihm in den Vordergrund, weil diese starre Abhängigkeit den Untergang der Welt verbürgt. In Ruhe und Frieden dahinlebend glaubt der Jude an die ewige Dauer der Schöpfung, deren schöne Einrichtung er preist und bewundert; in Zeiten der Not und der Verfolgung ruft er die Natur auf im Bunde mit ihrem Schöpfer und Leiter den Kampf gegen die Feinde, die Sünder zu führen und sie unter ihren Trümmern zu begraben.

Wir haben im ersten Teile unserer Untersuchung gesehen, wie die prophetische Eschatologie an den altisraelitischen Glauben an Jahwes Erscheinen im Sturme und im Gewitter und an seine verheerenden Wirkungen inder Natur sich anlehnt, dieselben Gedanken werden von der apokalyptisch-eschatologischen Literatur aufgenommen und verwertet. Hierbei ist aber ein bemerkenswerter Unterschied nicht ausser Acht zu lassen. Die Propheten reden nur von grossen Katastrophen, welche dem Tage Jahwes vorangehen: das Gericht wird von einer Umkehrung der Naturordnung begleitet, von Zeichen und Wundern, (Erde und Himmel erbeben, Sonne und Mond verhüllen ihr Antlitz); aber der Gedanke einer totalen Umwälzung, Vernichtung und Erneuerung alles Bestehenden ist ihnen fremd. Wenn wir hingegen eine der Hauptstellen der spätjüdischen Apokalyptik ins Auge fassen, z. B. die Kapitel Jesaja 24—27 [1]), welche in grossartiger Zusammenfassung die Grundgedanken der kosmischen Eschatologie enthalten, so

[1]) Das Stück stammt wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des zweiten Jhdts.

fällt uns zunächst auf, dass der prophetische Gedanke, dass die Sünde den Untergang zur Folge hat, hier auf die ganze Welt ausgedehnt ist. Himmel und Erde müssen unter gewaltigen Naturkatastrophen untergehen; nur der gänzliche Untergang alles Bestehenden kann die bessere Zukunft ermöglichen. Erst nach dem gewaltigen Gerichte, das Erde, Himmel und Geisterwelt umfasst, wird Jahwe, von seinem herrlichen Lichtglanze umgeben, auf den Sion herabsteigen und inmitten seines Volkes wohnen.[1])

Den Ursprung der einzelnen Vorstellungen und Gedankenreihen der jüdischen kosmischen Eschatologie zu verfolgen, liegt ausserhalb des Bereiches dieser Untersuchung. Es ist sehr wahrscheinlich, dass fremde, in erster Linie persische Gedanken die spätjüdische Eschatologie beeinflusst haben und zwar auch die kosmische Eschatologie, die uns hier vor allem interessirt. Ihre Grundzüge halte ich aber dennoch für genuinjüdische Erzeugnisse, deren Wurzeln weit in die Vergangenheit zurückreichen. Der Kern der jüdischen kosmischen Apokalyptik liegt meines Erachtens in einem echt jüdischen Gedankenkreise, im Glauben an Jahwe, den Herrn aller verheerenden Naturerscheinungen, Sturm, Gewitter und Erdbeben, die in seiner Hand Werkzeuge zur Vernichtung der Feinde Israels sind. Mit merkwürdiger Zähigkeit hat sich auch während der ruhigeren Perioden der israelitischen Geschichte, in denen man in erster Linie auf das Walten der Gottheit in den segenbringenden und regelmässig wiederkehrenden Naturphänomenen den Nachdruck legte, der Glaube an die vernichtende Macht Jahwes in der Natur erhalten. In den sturmbewegten Zeiten wurde er wieder lebendig: Jahwe, der schrankenlose Herr der Natur, kann sie jeden Augenblick zu Grunde gehen lassen. Es ist sogar nicht unmöglich, dass die Juden von sich aus zum Gedanken des Weltunterganges und der Welterneuerung gekommen sind, obwohl hier fremder Einfluss nicht ausgeschlossen ist; schon die Propheten erwarten beim Gerichtstage grosse Naturkatastrophen und echtjüdische Eschatologien (Amos 9, 11 ff. Joel 4), verheissen für die Endzeit einen paradiesischen Zustand.

Mit der wachsenden Tendenz, Gottes Transzendenz zu betonen, und mit der überhandnehmenden Überzeugung, die Welt sei gänzlich verderbt und nur durch eine totale Umwälzung alles Bestehenden zu retten, konnten sich alte Gedanken und Hoffnungen zum Glauben an eine gänzliche Umwälzung und Erneuerung

[1]) Einen allgemeinen Umsturz beim Weltgericht erwarten auch: Sibyl. III 669 ff., V 344 ff., Henoch 1, 3 ff., 91, 16, Ass. Mosis 10, 4—7, IV. Esra 5, 4 ff. Ap. Baruch 32, 6.

der ganzen Natur steigern. Eine grosse Rolle spielt ferner in der apokalyptischen Literatur der Gedanke, dass die physische Naturordnung durch die Sünde, die Umkehrung der sittlichen Ordnung gestört wird, ein Gedanke, der zwar nicht ausschliessliches Eigentum der jüdischen Religion ist, aber in ihr wegen ihres streng sittlichen Charakters viel stärker hervortritt als in anderen Religionen. Die ethische Lebensanschauung des Judentums wirft auch auf die Auffassung der äussern Welt ihren Reflex: Die Natur empört sich über Sünde und Frevel und muss selber zu Grunde gehen, wenn die Gottlosigkeit ihren Gipfelpunkt erreicht hat. Dieser Glaube hat den Gedanken eines allgemeinen Umsturzes beim Weltgerichte mächtig beeinflusst.[1])

Die Vernichtung alles Bestehenden bildet aber keineswegs den Abschluss der Weltgeschichte. Auf die ungeheure Umwälzung des Weltgerichts folgt die Welterneuerung, die neue Schöpfung. Von keiner Sünde mehr getrübt und gestört entfaltet sich die Natur in einem paradiesischen Zustande des Friedens und der Fruchtbarkeit zu einer bisher unbekannten Pracht und Herrlichkeit.[2])

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Naturanschauung.

Drei Momente sind es, so können wir das Ergebnis des zweiten Teiles unserer Untersuchung kurz zusammenfassen, welche für die jüdische Naturanschauung charakteristisch sind; der Schöpfungsgedanke, der Glaube an die fortdauernde Erhaltung der Welt durch stets erneute göttliche Wundertaten und die Erwartung des ebenfalls durch Gott herbeigeführten Weltuntergangs, auf den die herrliche Welterneuerung folgt. Die Natur befindet sich somit in einer totalen Abhängigkeit von der Gottheit; ihr Prinzip ist hier kein blindes Gesetz, kein Fatum, keine nur auf sich beruhende Naturordnung, sondern die freie, machtvolle Persönlichkeit des Gottes, der die Welt am Anfange ins Dasein rief und sie jeden Tag zu Trümmern schlagen kann. Nun stehen wir

---

[1]) Höchst charakteristisch ist schon Jerem. 5, 23 ff. „Eure Verschuldungen haben sie (Regen und Ordnungen der Ernte) aus dem Geleise gebracht.“ Die Hauptstelle findet sich Henoch 80, 2—8. — auch Henoch 100, 10 ff. ist der Zusammenhang zwischen Natur und Sünde sehr eng. „Wolken, Nebel, Tau und Regen . . . werden von euch zurückgehalten werden wegen eurer Sünde.“ Henoch 10, 16 ff. und 91, 16 ff. bildet die Abschaffung der Sünde die Vorbedingung der Verherrlichung der Natur. [2]) Vgl. schon Amos. 9, 13 ff. Joël 4, 18 ff. Jesaia 11, 6 ff. 30, 23 ff. und sodann Jesaja 65, 17. Henoch 10, 16 ff.; 45, 5. 72, 1. 91, 16. Jubil. 1, 29 Sibyllinen II 767—794.

zum Schlusse noch vor den Fragen: auf welchem Wege hat Jahwe diese absolute Macht über die Natur erlangt? Wie ist es zu erklären, dass ein Gott, dessen Religion von Haus aus mit der Natur nur durch ein sehr lockeres Band verbunden war, in dieser Weise zum schrankenlosen Herrn über sie erhoben wurde, und worin besteht die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Naturanschauung? Was zunächst die erste Frage betrifft, so haben wir schon gelegentlich auf einige Momente aufmerksam gemacht, welche hierbei einflussreich gewesen sind. Das Exil sagten wir z. B., erweiterte den Gesichtskreis der Juden und liess das Bedürfnis entstehen nach einem Gott, der die ganze Welt beherrscht. Aber die charakteristische Eigentümlichkeit der jüdischen Naturauffassung, welche die ganze Natur dem Willen *eines* Oberherrn schrankenlos unterwirft und sie als grosse Summe göttlicher Machttaten betrachtet, haben wir damit noch nicht genügend erklärt. Wenn wir uns in die erste Periode der israelitischen Geschichte zurückversetzen, so finden wir in Altisrael, wie auch bei andern Völkern auf derselben Kulturstufe Spuren einer animistischen Weltansicht: die Gestirne sind belebte Gegenstände; ein Brunnen wird als lebendiges Wesen angeredet.[1]) Es ist nun eine häufige Erscheinung in der Religionsgeschichte, dass auf die animistische Stufe der Polytheismus folgt. Sonne, Mond, Gestirne, Quellen, Bäume und Flüsse werden als Gottheiten verehrt. Sehr oft wird hierbei, wenn die Stufe erreicht wird, auf der Natur und Religion ein engeres Bündnis schliessen, diese zu einer Naturreligion. Die Gottheiten, deren Wirken in der Natur erblickt und verehrt wird, sind mit der Natur und den in ihr waltenden Kräften fast identisch, von ihrem Natursubstrate kaum zu unterscheiden. In Israel hat sich dagegen auf der animistischen Stufe allmählich der Monotheismus erhoben, der Glaube an einen Gott, der lebendiger, mächtiger ist, als alle Geister, welche die Natur beseelen. Die Natur ist auch für den Hebräer keine starre, leblose Grösse, Wolken, Blitze und Gestirne sind lebendige Wesen, aber sie gehorchen den Befehlen Jahwes, halten am Eidschwure fest, den sie ihm geleistet haben.[2]) Auch Israel hat wie andere Völker im Laufe seiner Geschichte die Stufe erreicht, auf der die Religion mit der ganzen Natur verknüpft wird, aber damals ist Jahwe keineswegs zu einem Naturgott geworden, sondern zum allmächtigen, freien Leiter der Natur, der weit entfernt in ihr aufzugehen, sie nach Belieben beherrscht und verwendet, sie jeden Augenblick vernichten kann. Wie ist dies zu

[1]) Numeri 21, 17. 18. [2]) Jeremia 33, 20. Henoch. 41, 5 ff. 431,

erklären? Die Zeit, seit welcher Jahwe mit der ganzen Natur in Verbindung gebracht wird, können wir ziemlich genau bestimmen. Während des Exiles und der unmittelbar darauf folgenden Zeit wird dieser folgenschwere Umschwung in der israelitischen Religionsgeschichte eingetreten sein. Zur Zeit des Exils lernten erst die Juden als Volk die weite Welt kennen; erst durch das Exil wurden die Bedingungen geschaffen, welche einen Bund zwischen der Jahwereligion und dem Ganzen der Natur möglich, ja notwendig werden liessen, wenn die Jahwereligion nicht untergehen sollte. Dem Bauern eines Tales Palästinas mochte es genügen, dass Jahwe zur rechten Zeit Früh- und Spätregen gab, dass er Korn, Most und Flachs in Fülle schenkte; die exilirten Juden empfanden das Bedüfnis nach einem Gott, dessen Machtgebiet die ganze Welt war, dessen Regiment die ganze Natur umfasste.

Dies erklärt uns aber nur, dass sich damals das Verlangen einstellen konnte und musste, die Jahwereligion mit der ganzen Natur zu verbinden, keineswegs, dass die Möglichkeit tatsächlich vorhanden war, Jahwes Machtbereich in dieser Weise auf die ganze Welt auszudehnen. Viele Völker sind wie Israel in die Verbannung geführt worden, ohne dass sich ihre Religion zur Weltreligion erhob, ohne dass ihr Gott im Exile Weltschöpfer und allmächtiger Leiter der Natur wurde.

Durch eine wunderbare Fügung der Geschichte traf es sich aber, dass im Momente, wo Israels Horizont durch das Exil erweitert wurde, wo die Stufe erreicht wurde, auf welcher die Religion mit dem Weltbegriff verbunden werden konnte, Jahwe mächtig genug war, um die Rolle des Weltschöpfers und Weltleiters zu übernehmen; er hatte durch die politische Vernichtung seines Volkes den stärksten und furchtbarsten Beweis seiner Macht gegeben. Als sie noch unter dem unmittelbaren Eindruck der vernichtenden Taten ihres Gottes standen, lernten die Juden die Welt kennen und wandten unter fremdem Einflusse kosmologischen und kosmogonischen Fragen ihr Interesse zu. Hieraus entstand eine Weltanschauung, welche die Natur nicht als Spielball verschiedener Kräfte, nicht als Machtgebiet zahlreicher Gottheiten betrachtet, sondern gänzlich dem Willen eines Oberherrn unterwirft. Die Art und Weise, wie sich ein Volk zur Erkenntnis der Welterhebt, ist von durchgreifender Bedeutung für seine ganze Weltanschauung, geschieht es, wie z. B. bei den Griechen aus Wissenstrieb, so entsteht ein philosophisches System (vgl. die griechische Naturphilosophie). Bei den Israeliten dagegen hat sich der Weltbegriff am Gottesbegriff

gebildet und erweitert. Erst als Jahwe als Gott der Gerechtigkeit Gott der Welt geworden war, wurde im Exile Israel als Volk mit der Welt bekannt; erst als das Volk gewaltsam auf den Boden der Weltgeschichte geschleudert worden war, bildete sich eine jüdische Weltanschauung, aus deren Prinzip infolgedessen kein Naturgesetz, keine Naturkraft war, sondern Jahwe der Leiter der Geschichte. Es ist merkwürdiger Weise die gleiche Tatsache, welche uns auf die zwei Hauptfragen unserer Untersuchung die Antwort geben kann: als Gott der Geschichte hatte Jahwe während der ersten Periode der israelitischen Religion kein näheres Verhältnis zur Natur; als Gott der Geschichte wird er nach dem Exile der allmächtige Schöpfer und Leiter der Natur. Die mächtige, freie, lebendige Gottheit, die auf dem Gebiete der Geschichte stets neues hervorbringt, welche die Geschichte der Völker in souveräner Weise leitet, konnte als sie zur ganzen Natur in Beziehung gebracht wurde, nicht zu einem Naturgott degradirt werden; nur unter der Bedingung, dass ihr die Natur gänzlich untergeordnet wurde, war ein Bündnis zwischen ihnen möglich.

Die Geschichte ist der Nährboden der israelitischen Religion. Der Jude steht so sehr unter dem überwältigenden Eindrucke der Macht seines Gottes in der Geschichte, dass die Natur in seiner Weltanschauung selber zur Geschichte wird, zu einer Geschichte, die Jahwe gerade so, wie die Geschichte der Völker hervorbringt und planmässig leitet. Von ihrer Schöpfung bis zu ihrem Untergange und ihrer Erneuerung wird die ganze Natur in einzelne schöpferische Machttaten Gottes aufgelöst. Ein blos natürliches Band zwischen einzelnen Naturphänomenen existirt für den Juden so wenig wie ein blos politischer Zusammenhang zwischen historischen Ereignissen. Jahwe ruft die Assyrer und Chaldäer nach Palästina herbei, wenn er Israel strafen will, und lässt Feuer, Schwefel, Hagel und Steine vom Himmel herunterfallen, wenn er die Feinde oder die Sünder strafen will. Der Glaube an die Macht Jahwes in der Geschichte ist die Vorbedingung des Glaubens an seine Allmacht in der Natur. Die jüdische Naturanschauung ist die Frucht der jüdischen religiösen Geschichtsauffassung; ihre Eigentümlichkeit erklärt sich daraus, dass die Juden die gewaltige Macht ihres Gottes in der Geschichte so lebendig empfanden, dass sich in ihrer Weltanschauung die ganze Natur in eine von der Gottheit planvoll geleiteten Geschichte verwandelte.

Worin besteht nun die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Auffassung der Natur? Was zunächst das Verhältnis der

Gottheit zur Welt anbelangt, so ist es klar, dass in einer solchen Weltanschauung die Gottheit eine absolute Macht über alles Geschaffene besitzt; hier gibt es keine Naturordnung, kein Naturgesetz, überhaupt keine Schranke, welche die göttliche Allmacht irgendwie beeinträchtigen könnte. Die schwierige Aufgabe, göttliche Allmacht und Naturkausalität in Einklang zu bringen, die modernen Dogmatikern so viel Kopfzerbrechen verursacht, existirte für die Juden einfach nicht. Die Natur war für sie eine grosse Summe göttlicher Wunder. Auch die Regelmässigkeit in ihrem Laufe ist an sich ebenfalls ein Wunder und erklärt sich nur daraus, dass die Gestirne dem Befehle Jahwes folgen, der ihnen den Auftrag gegeben hat, regelmässig zu erscheinen. Diese strenge Unterordnung aller Naturgegenstände unter den Willen *eines* Oberherrn erklärt uns auch, warum in Israel für das Aufkommen einer Mythologie kein günstiger Boden vorhanden war. Es gibt wenig Punkte, an denen man sich den Unterschied zwischen der heidnischen und der biblischen Naturanschauung so deutlich vergegenwärtigen kann, wie an dem Verhältnisse der alttestamentlichen Religion zum Mythus.[1]) Einzelne, allerdings oft ziemlich zweifelhafte Überreste und Anklänge an alte Mythen ausgenommen, gibt es im Alten Testamente manche Stellen, welche ganz sicher einem mythischen Sagenkreise angehören und für das Problem des Verhältnisses Jahwes zur Natur von Interesse sind. Es sind dies die schon erwähnten Stellen, an denen von einem Kampfe Jahwes mit chaotischen Ungeheuern die Rede ist. Der Mythus ist fremdländischen Ursprungs, sehr wahrscheinlich von Babylonien her nach Palästina gekommen, auf welchem Wege und zu welcher Zeit wissen wir nicht genau. Im Alten Testamente ist er in einer Form enthalten, die zu einer Zeit, wo die Religion noch nicht Sache der Reflexion geworden war, den Glauben an Jahwes Macht gar nicht beeinträchtigen konnte; im Gegenteil, das, was die Hebräer an mythologischen Vorstellungen besassen, diente nur dazu, die Macht und Herrlichkeit Jahwes zu veranschaulichen, und seine Überlegenheit über die chaotische

[1]) Man muss jedoch hier nicht für ursprüngliche Anlage und unveräusserlichen Besitz halten, was erst die Frucht einer historischen Entwicklung gewesen ist. Es steht allerdings fest, dass der Jahwekult sich mit keiner Mythologie vertrug. Jahwe war zu ausschliesslich und lebendig, um neben sich personifizirten Naturkräften viel Freiheit und Selbständigkeit zu lassen. Die Naturgegenstände sind beseelt, aber streng abhängig von seinem Willen. Dies beruht aber wenigstens zum grössten Teil auf der geschichtlichen Entwicklung des Jahwismus. Wäre Jahwe nicht von Anfang an und dann vor allem im Prophetismus der Gott der Taten gewesen, wer weiss, was aus dem israelitischen Henotheismus geworden wäre?

Natur zu preisen. Mythen dagegen, in denen von einer auch nur relativen Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Natur und Naturerscheinungen gegenüber Gott die Rede wäre, sind im Alten Testamente nicht vorhanden.

Im Laufe der israelitisch-jüdischen Geschichte wurde, infolge der immer wachsenden Machtentfaltung des Volksgottes Jahwe, der Blick seiner Verehrer immer mehr auf ihn konzentrirt; Natur und Völker verloren an Bedeutung und Selbständigkeit neben ihm und wurden schliesslich zu blossen Werkzeugen in seiner Hand. Dieser Umstand, vom rein ästhetischen Standpunkte aus betrachtet vielleicht ein Mangel, war für die Religion und für die Moral von der grössten Tragweite. Bei den Juden fehlen allerdings die prachtvolle Mythologie der Griechen, die gewaltige Naturpoesie der Veden; denn wo *ein* Gott in der ganzen Welt alles leitet und regirt, vom gewaltigsten Gewitter bis zum geringsten Tautropfen, alles hervorbringt, da ist kein Boden vorhanden für Personifikationen der Natur, welche der indischen und griechischen Mythologie ihren unendlichen Reiz verleihen. Der Israelit ist gänzlich unfähig, eine Naturerscheinung zu betrachten, ohne sofort an ihren Urheber zu denken. „Siehe den Regenbogen und segne seinen Schöpfer", heisst es im Buche Sirach. Jede Naturpoesie mündet bei ihm in das Lob des Schöpfers aus.[1]) Darum ist begreiflicherweise der jüdischen Naturauffassung der Vorwurf der Trockenheit und des Mangels an plastischer Schönheit nicht erspart worden. An den griechischen und indischen Naturschilderungen gemessen, werden allerdings die Psalmen und Hiob den Eindruck des Mangels an Sinn für die Lebendigkeit und Selbständigkeit der Natur hervorrufen, aber der Vergleich ist kaum statthaft, weil die weltgeschichtliche Aufgabe der Juden auf einem ganz anderen Gebiete lag. Man vergleiche nur Psalm 8, 46 und 104, mit mythologischen Weltanschauungen, in denen Naturgottheiten sich im Streite unter einander befinden, und die ganze Welt der Tummelplatz ihrer wilden Kämpfe ist, um sich

[1]) Man vergleiche z. B. um sich an einem prägnanten Falle den Unterschied recht deutlich zu vergegenwärtigen, Hiob 38, 12. „Hast du seither bestellt den Morgen etc." mit einer Stelle der Veden „Usha (die Göttin der Morgenröte) ist erglänzt wie ein junges Weib, alles Lebende antreibend zum Wandeln. . . . Sie hat die Finsternis vertrieben und Licht geschaffen. Weit ausgedehnt ist sie erstanden aller Wesenheit zugewandt. Mit lichtem Gewande ist sie strahlend erglänzt, die goldfarbige, schön anzusehen, die Mutter der Kühe, der Tage Leiterin hat aufgeleuchtet. Die Gesegnete, die der Götter Auge heranführt, die das schöne weisse Ross leitet, die strahlengeschmückte Morgenröte haben wir erblickt, die mit ihren lichten Gaben sich über das All verbreitet."

die Bedeutung der jüdischen Naturanschauung für die ethisch-religiöse Weltbetrachtung zu vergegenwärtigen. Und dann vergesse man auch nicht, dass die hebräische Naturanschauung herrliche Dichtungen hervorgebracht hat. Jesaja 2, 12—21 und Hiob 38 gehören, ganz abgesehen von ihrem religiösen Werte, zum grössten, was man je gedichtet hat.[1])

Es ist jedoch nicht nur der Umstand, dass Gott die alles schaffende, leitende und vorherbestimmende Macht ist, welche der jüdischen Naturanschauung ihr charakteristisches Gepräge verleiht, sondern dass dieser Gott zugleich als höchste ethische Persönlichkeit gedacht wird und nach einem streng sittlichen Massstabe seine Herrschaft über die Natur ausübt. Die ganze Geschichte der Natur von ihrer Schöpfung bis zu ihrem Untergange und ihrer Erneuerung ist im letzten Grunde sittlichen Zwecken dienstbar gemacht.

Durch die Schöpfung der Welt gibt Gott den Menschen die Möglichkeit, die sittlichen Anlagen, die er in ihr Herz gelegt, zu entwickeln. Wir konnten mehr als einmal konstatiren, wie sehr nach jüdischer Ansicht die Natur vom Tun der Menschen beeinflusst, von der Sünde gestört und in Verwirrung gebracht wird, und in der Hand Gottes ein Werkzeug ist zur Bestrafung des Frevels. Als dann in der letzten Periode der jüdischen Geschichte Gottes Walten in der Natur weniger lebendig empfunden wurde, so klammerte man sich nur um so zäher an die Hoffnung, dass Gott in Bälde im Weltuntergange seine furchtbare Macht über alles Bestehende zeigen werde, und was ist der Glaube an den Untergang und die Erneuerung der Welt anders als die Überzeugung, dass die Natur keine Schranke, kein Hindernis für Gott bildet beim Kampfe mit Sünde und Übel, sondern im Gegenteil nur ein Mittel in seiner Hand ist, Glauben und Ausdauer triumphiren zu lassen, Sünde und Übel auf ewig zu vernichten. Somit ist die ganze Geschichte der Natur — dass wir diesen Ausdruck brauchen dürfen, wenn wir von der jüdischen Naturauffassung reden, hoffe ich gezeigt zu haben — von der ersten bis zur zweiten Schöpfung eine lebendige Verkörperung und Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit. Man kann natürlich einwenden, dass dieser Glaube in einer sehr unvollkommenen Form auftritt. Es ist wahr, das Ziel ist hier im letzten Grunde die Beseligung

[1]) Später allerdings sank die jüdische Anschauung von der Abhängigkeit aller Dinge von ihrem Schöpfer zur phrasenhaften Leere herunter, sobald sie nicht mehr vom poetischen Schwunge getragen wurde, welche ihre Blütezeit kennzeichnet. Leeres Pathos blieb übrig; das erschreckendste Beispiel dafür bildet der „Lobgesang der drei Männer." (Zusätze zu Daniel.)

Israels, und die Vernichtung der feindlichen Völker ist die Vorbedingung des paradiesischen Zustandes der Neuschöpfung, aber das partikularistische Gewand, in dem diese grandiose Idee, dass die ganze Natur von einem allmächtigen Willen geleitet, Mittel zur Verwirklichung höherer sittlicher Zwecke ist, soll uns nicht hindern, ihren hohen Wert für Religion und Moral zu würdigen. „Es wurde, sagt R. Eucken, zu einem grossen Mangel, dass die griechische Lebensführung kein Aufbauen einer neuen Welt durch schaffende Tätigkeit kennt, dass sie bei ihrer Ungeschichtlichkeit keine Möglichkeit einer durchgreifenden Erneuerung, keine Zukunft, keine Hoffnung besitzt; die Geschlossenheit der Welt musste den Menschen mit dem ehernen Druck eines Fatums belasten, sobald die Mängel und Schäden, sobald vor allem die geistige Leere des Daseins der Empfindung unabweisbar wurden.“ Die jüdische Weltansicht dagegen beruht so vollständig auf der Geschichte, dass die ganze Welt hier in einen geschichtlichen Prozess aufgelöst wird, und dass die Natur infolgedessen keine starre, sich selbst ewig gleich bleibende Grösse bildet, welche mit dem sittlichen Streben in Konflikt geraten muss. Hier gibt es im Gegenteil auch in der Natur ein Vorwärts, ein Ziel. Unter der ehernen Geschlossenheit der Welt haben die Juden nicht gelitten, weil sie des Glaubens lebten, dass Gott, der mächtige, freie Herr der Natur die bestehende Weltordnung vernichten werde, tiefer vielleicht als irgend ein anderes Volk haben sie die Vergänglichkeit alles Endlichen, Geschaffenen empfunden, aber sie konnten diesen Gedanken ertragen, weil dieselben Stimmen, welche ihnen den Untergang der Natur und der Kultur, aller Pracht und Herrlichkeit der Welt im Sturme des Weltgerichtes verkündeten, zugleich einen Trostruf und eine Aufforderung enthielten, die Aufforderung, im Vertrauen auf die glorreiche Zukunft das Vergängliche fahren zu lassen.

Eine schweizerische Jerusalemfahrt im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts.

Von Dr. *R. Müller* in Basel.

Bergeversetzender Glaube! Man kennt die landläufige Wertschätzung dieses Wortes. Im Dämmerlicht der Kirchen und Kapellen, sagt man, da klingt es leidlich gut, beim hellen Tageslicht der Strasse und des Marktes aber, da gleicht es jenen abgegriffenen Münzen, die, wenn einmal der seltene Fall eintritt, sein Vermögen recht hoch zu schätzen, ein Jeder gern zum Kapital schlägt, die er aber im übrigen möglichst schnell seinem jüdischen oder christlichen Nachbar zuzuschieben sucht; es fehlt dem Wort, meint man, an Realität.

Freilich, die unmittelbar sinnlich bemerkbaren Wirkungen des Glaubens — nach solchen frägt doch wohl unser moderner ungläubiger Thomas zunächst — sie sind um uns merkwürdig selten. Aber müssen, ja dürfen denn die Wirkungen des Glaubens überhaupt sinnlich bemerkbar sein? Und gab es denn nicht eine Zeit, wo sie es wirklich waren? Kehrt euch doch um: noch zu Anfang der Neuzeit sind sie so zahlreich und jede einzeln genommen so mächtig, dass schon nach dieser niedern, buchstäblichen Auffassung jenes Wort auffallend viel Realität besitzen dürfte.

Den Beweis wollen die folgenden Ausführungen zwischen den Zeilen lesen lassen. Sie reden von den Mühen einer schweizerischen Jerusalemfahrt im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts. Schweizer haben sie unternommen, zwei dieser Schweizer in tagebuchartigen Aufzeichnungen uns beschrieben, die Hinreise der „Edle und Gestrenge Herr“ Ludwig Tschudi von Glarus (gedr. St. Gallen 1606), die Rückkehr, ausführlicher als bei Tschudi, Hans Stockar von Schaffhausen (gedr. ebd. 1839).

Längst schon war es Tschudis Wunsch gewesen, zum Lobe Gottes und Marias, wie er sich ausdrückt, und zur Versöhnung seiner Sünden, zum heiligen Grab zu wallen. Um so erwünschter kam ihm daher die Mitteilung, sein „wohlbekannter anmüetiger Freund“ Peter Falk, Schultheiss zu Freiburg i. Ü. sei gewillt, zum zweiten mal die Fahrt zu unternehmen, und dessen direkte Einladung, ihn zu begleiten. Die Nachricht verbreitet sich im übrigen Schweizerland, so dass zu der auf Mitte März 1519 nach Baden i. A. angesagten Besprechung volle 18 Teilnahmslustige erscheinen, und zwar:

Von Luzern: Melchior zur Gilgen, „des Rats“, Altlandvogt im Thurgau, Nicolaus von Meggen, nachmals Pannerherr und Schultheiss, Herr Wernherr Buochholtzer, Chorherr und Kustor,

von Schwyz: Martinus Richmudt, Gilgen Richmuds des Ammanns Sohn,

von Unterwalden: Herr Heinrich Stoltz, Conventherr zu Engelberg,

von Zug: Herr Wernherr Steiner, Priester und Protonotarius Apostolicus, Thoman Stockar, Sigmund Schwartzmurer, Hans Brandenburg,

von Glarus: Tschudi,

von Freiburg i. Ü.: der obgenannte Peter Falck, Anthoni Pauillart, Gebrüder Wilhelm und Petermann Argent,

von Schaffhausen: Hans Stockar,

endlich je ein Chorherr aus Neuenburg, Peterlingen und dem Engadin.

Man kommt überein, die geplante Fahrt nun wirklich durchzuführen. Ort der Besammlung: Venedig. Zeit: 3 Tage vor oder nach Auffahrt. Auch werden Falck und Tschudi beauftragt, die obrigkeitlichen Geleitsbriefe an den französischen Statthalter des Herzogtums Mailand, einen Herrn von Lautreck, sowie an die Herrschaft von Venedig zu besorgen.

Am 20. Mai 1519 bricht Tschudi nebst seinem Knecht von *Glarus* auf; ein eintägiger Ritt bringt sie bis *Einsiedeln*, der zweite Tag hinunter nach *Brunnen*, der dritte über den See nach *Flüelen* ins Land Uri. Eben kommen auch die Luzerner an: Melchior zur Gilgen, Nicolaus von Meggen, Wernherr Buochholtzer, aus Unterwalden Heinrich Stoltz. Das Seegelände ist weithin überschwemmt, so dass auf dem Ritt nach *Altdorf* das Wasser den Rossen bis an den Bauch geht und Nachen mit Landleuten an ihnen vorüberfahren können. In Altdorf Herberge im Wirtshaus zum Löwen; am Tische sitzt Jnnker Stockar von Schaffhausen. Jerusalemfahrer im Orte! Das ganze Dorf kommt auf die Beine. Die Obrigkeit in der Gestalt des Landammanns schickt Knechte aus, etwaig zerstörte Brücken im Reusstal auszubessern, sie offeriert ein Gastmahl, „und kamen ihre Ehefrauen und schankten uns ein Osterlamm von neuem Anken und vielerlei Gebächt von Küchlein“, und als am 24. die Pilger scheiden, da gibt sie ihnen ein Geleit mit, das angeblich so wie so Geschäfte nach Bellinzona habe. In sechsstündigem Ritt wird *Urseren* erreicht. Allda Nachtruhe. Der nächste Tag sieht sie auf dem Gotthard und führt sie nach kurzem Imbis in *Airolo* unverzüglich über *Faido* bis *Giornico*, der 26. bis nach *Bellinzona*. Die ganze Bürgerschaft ist

ihnen entgegengezogen, die Kinder „wohlgeziert mit zweien Fähnlein". Unter „fröhlichem Triumpf" und Böllerschüssen führt man sie zur Bewirtung. Erst jetzt erfahren sie, dass das Geleit von Altdorf her bloss um ihretwillen bestellt worden sei. Die Ruhe zu Bellenz dauert nicht lange: ein Schreiben der vorausgerittenen Freiburger drängt zur Eile; schon am Tage nach Auffahrt wolle das Pilgerschiff in See stechen, und vermutlich seien die von Schwyz und Zug längst in Venedig angelangt. So verabschiedet man sich denn von der gastfreundlichen Bürgerschaft mit vielem Dank und trabt Lugano zu; nach erfolgter Nachtruhe daselbst trägt ein Schiff unsere Gesellschaft, eine Strecke weit begleitet von Jakob Stockar von Zug, Bruder des Thoman Stockar, und derzeit Landvogt zu Lugano, über den See; es landet bei *Bissone*. Abermals zu Pferd und nach Mendrisio, von da nach *Como*. Am 28. erreicht man nach 9stündigem Ritt *Mailand*, zur Vesperzeit; zu gleicher Zeit reiten ein die Freiburger Falck, Pauillart, Wilhelm und Petermann Argent, auch die Chorherren von Neuenburg und Peterlingen, „dass wir ihrer gar froh wurden." In der Sonntagsfrühe des 29. Vorstellung bei Herrn von Lautreck. Überaus freundlich werden die Schweizer empfangen, ja der hohe Herr schickt ihnen „herrliche Praesent" ins Wirtshaus: Wein, Kapaunen, Würste, Schweinefleisch, Ochsenzungen, „zwen Parmesanerkäs", und empfiehlt die Pilger obendrein dem Wohlwollen der Obrigkeiten von Mailand, Pavia, Cremona. Wein und Kapaunen werden gleich in Angriff genommen, das übrige sodann den Reittieren aufgeladen und in ununterbrochenem Ritt geht es nun nach *Pavia*. Hier angekommen dingt man sich ein Schiff mit Bemannung, ein Teil der Pilger verkauft seine Pferde, andere senden sie durch die Knechte nach Hause. Noch in Pavia werden unsere Schweizer freudig überrascht durch eine aus Meiland kommende nachträgliche Spende des Generals von Mailand, Herrn Seb. Ferrara — Tschudi nennt ihn seinen besondern Gönner — bestehend in einem Fässchen „edeln Weines", vier silbernen und vergoldeten Schalen und einem silbernen Pokal. Montag den 30. Mai steigt man zu Schiff und fährt zunächst den Tessin, dann den Po hinunter — die Stationen sind *Cremona, Governo* (Governolo?) und *Tschosa* (Chiozza, Chioggia?), „allda sind wunder viel Wassergräben und Bruggen, auch alles voll Lustgärten und eine gute Schnabelweid." Von Chiozza tragen 2 Barken mit je 6 Ruderknechten die Gesellschaft nach *Venedig*. Bei ihrer Ankunft daselbst, am 3. Juni, werden sie empfangen von den Zugern Wernherr Steiner, Thoman Stockar, Sigmund Schwartzmurer, Hans

Brandenburg und dem Schwyzer Martin Richmudt. Alle zusammen beziehen sie die Herberge, am Tage nach Auffahrt.

Die Abfahrt des Pilgerschiffes scheint sich verziehen zu wollen, so haben denn die Pilger Musse, sich einstweilen das gewaltige Venedig anzusehen. Sie bewundern vom Markusturm aus den Hafen mit seiner „übermesslichen" Zahl von Schiffen, sie wandern durch die Strassen und staunen über die „merklich gezierten" Häuser und wie die Stadt so gar gross und schön sei. Da meldet sich am zweiten Tag nach ihrer Ankunft „der Edel Grossgeacht Herr Ludwig Delphin, ein namhafter Venediger Patricius, der unser Patron und Führer über Meer zu sein begehrt in seinem grossen Meerschiff, so man Galeaza, in Teutsch ein Kiel nennet." Er lädt die Schweizer zu einer Besichtigung seines Schiffes ein; so fahren sie denn schon Tags darauf hinaus, finden es „sonder wohl gerüstet und versorgt nach aller Notdurft, dass wir ein Gefallen darab hatten", und entscheiden sich einstweilen, mit demselben die Reise anzutreten. Gleich darauf wird der Vertrag zwischen beiden Teilen gesetzlich abgeschlossen.

Darin verspricht der Patron:

1) Die Pilger bis Joppe und wieder nach Venedig zu führen, dazu das Schiff vollständig auszurüsten mit Mannschaft, Waffen aller Art nebst 80 Harnischen (2 Pilger haben das Recht der Inspektion, so oft von einer Station ausgelaufen wird).

2) Die Abfahrt erfolgt innerhalb 14 Tagen, wo nicht, so bezahlt der Patron pro Tag je 100 Golddukaten an die Herrschaft von Venedig und an die Pilger und verköstigt die letzteren obendrein während dieser Zeit. Dies alles vorbehältlich „Gottes Gewalt."

3) Der Patron hat jedem Pilger seinen Platz anzuweisen, soll ihn aber keineswegs hindern, sich überall hin im Schiff zu ergehen „um Ergötzlichkeit willen"; er sorgt auch sonst, dass die Pilger keinerlei Belästigung erfahren.

4) Er verköstigt die Pilger: Morgens „ein gut Glas voll mit Malvasier", dazu Weissbrod oder Biscuit, mittags abermals Wein „zur genugsamen Notdurft", an Speise frischgekochtes Fleisch und Brühe, abends Braten, Salat „und allweg darzu Käs und Frücht", an Fasttagen Fische, Eier, Käse, Früchte. Die Pilger sind an gemeinsames Essen nicht gebunden; sie haben ferner das Recht, Extrakost durch den Patron aufbewahren und zubereiten zu lassen.

5) Gelandet werden darf nur an den vorgeschriebenen Orten und auch da — mit Ausnahme von Creta, Rhodos, Cypern — nicht

länger als während zwei Tagen, „er müsste denn Lufts halber verharren."

6) Ist an der betreffenden Landungsstelle Proviant für etwaige Ausflüge ins Landinnere nicht zu haben, so liefert solchen der Patron.

7) Im heil. Land begleitet der Patron die Pilger und sorgt für Esel.

8) Abgesehen von Trinkgeldern und Almosen hat der Patron alle Ausgaben zu bestreiten.

9) Stirbt ein Pilger, so gehört dessen Hinterlassenschaft den ihm nächststehenden Mitpilgern; stirbt einer vor der Ankunft im heil. Land, so erhält der Patron nur die Hälfte des betreffenden Fahrgeldes.

10) Will ein Pilger im heil. Land weiter reisen als vorgesehen, so geht ihm der Patron an die Hand, bezahlt ihm (für Nichtrückfahrt) 10 Dukaten Entschädigung und hat eventuell dessen Hab und Gut unentgeltlich nach Venedig zurück zu befördern.

11) Hat der Patron Zwistigkeiten zwischen Pilgern und Heiden verschuldet, so lässt er sie auf seine Kosten schlichten.

12) Sollte irgend ein Ereignis das Betreten des heil. Landes hindern, so bezahlen die Pilger nur den halben Fahrlohn.

13) Er liefert den Pilgern frisches Wasser, wenn erwünscht und möglich.

14) Er stellt den Pilgern auf seine Kosten einen Dolmetscher zur Verfügung.

15) Er lässt keinen Juden an Bord.

16) Er sorgt für gehörige Verwahrung der Habseligkeiten seiner Pilger.

17) Streitigkeiten zwischen seiner Mannschaft und den Pilgern schlichtet er unparteiisch, solche zwischen den Pilgern selber lässt er durch andere Pilger schlichten.

18) Er stellt einen Arzt und einen Balbierer mit ihren „Sälbern"; der Pilger bezahlt nur die jeweilige Behandlung bezw. Medizin.

19) Sonst vorgeschriebene, hier vielleicht unerwähnt gebliebene Artikel leistet der Patron gleichfalls.

20) Der Patron bestätigt obgenannte 19 Paragraphen und leistet eine Kaution von 2000 Dukaten. Jeder der 21 Pilger (es hatten sich den Schweizern noch 3 Mailändische Edelleute angeschlossen) bezahlt dem Patron 22 Venedigerdukaten und 21 franz. Sonnenkronen. Die eine Hälfte des Fahrgeldes ist zahlbar sofort in Venedig, die andere bei der Einfahrt in den Hafen von Joppe.

Nach Festsetzung des Vertrages verfügen sich Pilger und

Patron zu Herzog und Rat.“ „Ehrsamlich erheben sich diese beim Eintritt der Schweizer und begrüssen sie, verlesen sodann den ihnen übergebenen Geleitsbrief und anerbieten sich, ihr Möglichstes zu tun, um den darin ausgesprochenen Wünschen zu willfahren, „dieweilen sie der Eidgenossenschaft und allen den ihrigen lieber denn allen Nationen in der Welt Lieb und Dienst zu erweisen geneigt.“ Dringend empfiehlt der Herzog selbst, „ein alter ehrbar Mann“, die Pilger der Fürsorge des Patrons.

Am nächsten Tag, einem Freitag (10. VI), Einkauf der mannigfachen Reisebedürfnisse. Über diesen Punkt berichten Tschudi und Stockar recht eingehend, zum Nutzen künftiger Jerusalemfahrer. An Kleidungsstücken z. B. werden nicht bloss aufgeführt Pilgermantel, Pilgerhut, türkische Stiefel, „Tschöplin“, Pluderhosen, ein Paar gewöhnliche Schuhe, „das guet“, sondern auch 3 Fatzenetlin und Hemden in möglichst grosser Zahl, „damit einer der Läuse, Schweiss und andern Unrats desto besser sich erwehren möge.“ Bettwäsche, ja eine Matratze darf nicht fehlen. Gruppenweise sollen die Pilger beschaffen: Tischtücher, Fässchen mit rotem und weissem Wein, Trinkwasser, Parmesaner Käse, Würste, dann Kochgeräte, Pfannen, Schüsseln, Teller. Anderes, wie Eier, Hühner, Brod, Früchte, mag an den jeweiligen Landungsplätzen beschafft werden. Nicht fehlen dürfen „Lädli mit mancherlei Confect und Spezereien, doch nit zuviel“, „verzückerete“ Biscuits, „Schmalz und Salz“, Arzneimittel als: Violette, „denn in grösster Summerhitz erhält der Mensch dadurch sein Leben“, Latwergen, Nelken, Ingwer, „den zerstörten Magen vom Unwillen wieder zurecht zu bringen“, doch sei gerade Ingwer mit Mass anzuwenden, „von wegen dass er hitzget.“ Stockar vergisst nicht anzuführen: einen „Strehl“, etliche „Dotzet Nestel“, Feuerzeug, Kerzen, „Schribzüg und Babir“, Nägel, Kalender und Gebetbüchlein, ein „Ribiselein“, endlich, wie Tschudi, die Pilgerkiste; sie dient als Vorratskammer, während der Seefahrt wohl als Bett und eventuell als Sarg. Last not Least zum mindesten 150 Venediger Dukaten.

Tschudi wie Stockar benützt die Gelegenheit, den leiblichen Erfordernissen die geistlichen gegenüber zu stellen. Zu diesen gehört vor der Abreise das Ablegen einer gründlichen Beichte verbunden mit dem Empfang des Sakramentes. Es gehört dazu eine Erlaubnis des Papstes und der eigenen Frau. Es gehört dazu nicht minder ein vollgerüttelt Mass von Glauben und Geduld. Die Hauptsache aber sei, dass die Fahrt „nit geschähe aus Hoffahrt, dass einer gesehen wölle sein von seiner fernen Reis wegen, sondern dass er's allein tue von eifriger Liebe wegen unseres

Herren Jesu Christi, die Wallstätt seiner Geburt, Wandlung, Leidens, Begräbnis aus lauterer Andacht heimzusuchen, seine Sünden dadurch abzulegen.“ Gleich darauf folgt bei Tschudi die offenbar nicht weniger wichtige Vorschrift „für die Läus und Flöh. Wenn die Bilger von dem Schweiss voll Läus werden, so sollen sie nehmen etc.“ Für die Flöhe insbesondere wird angepriesen das Kraut Persica; der Pilger möge dasselbe abends ins Bett legen, „so werden sie kraftlos, dass sie dich nit roden.“ Auch sonst fehlt es nicht an nützlichen Winken. Man sorge dafür, seinen Platz möglichst in der Mitte des Schiffes zu bekommen, insonderheit solche, „die blöde Häupter von dem Meergewell haben“; für den Fall, dass einen „der Unwill vom Schiffen stiesse,“ so nehme er dieses und jenes. „Und iss nit zu viel Speisen, und den ersten Tag, so du in die Galeaza gehst, so lueg nit ins Wasser,“ kommt aber das Gefürchtete, „so schadet es dir nichts.“ Dringend wird schliesslich darauf aufmerksam gemacht, den Säckel stets offen zu halten.

Inzwischen ist die Zahl der in Venedig eingetroffenen Pilger auf 150 gestiegen, so dass der Senat sich gezwungen sieht, 2 Galeazen in See stechen zu lassen.

Samstag den 11. Juni (Pfingstvorabend) besuchen unsere Landsleute das Kloster der hl. Helena. Am Schrein der Mutter Konstantins bestreicht männiglich seine Ketten, Ringe und Paternoster. Gleich nach der Rückkehr bringt sie ein unliebsamer Zwischenfall zum zweiten mal mit der Behörde in Berührung. Einen der ihrigen, Schwartzmurer aus Zug, hatten die Schergen abgefangen, dieweil er Gewehr trage, was nur einem Pilger erlaubt sei. Seine Beteuerungen, er *sei* ja ein solcher, helfen nichts. Man schleppt ihn vor den Amtsschreiber. Der fährt ihn an: „du bist ein Abenteurer, und die Schweizer sind treulos und halten niemand nichts, das findt man wol von ihnen in Chroniken geschrieben.“ Sofort eilen die Eidgenossen zum Herzog und melden den Vorfall. Schweizer beleidigt! Unverzüglich wird der Schreiber vorgeladen, gebunden und einstweilen eingekerkert. Der Herzog selber entschuldigt die Affaire, dankend ziehen jene ab mit ihrem Genossen. Wieviel sie bei den Herren von Venedig galten, das konnten sie schon Tags darauf zum andern mal erfahren. Sie stehen auf der Strasse. Kommt eine Prozession daher, dem Cardinal von Pavia, der eben in den Mauern weilt, zu Ehren. „Ein herrlich Ding.“ Dort folgen die Senatoren. Kaum werden diese der Schweizer ansichtig, so geht ein jeder auf einen derselben zu und führt ihn an seiner rechten Seite mit ins Münster. Offenbar noch am selben Tag erhalten Falck und Tschudi eine

Einladung des Apothekers, bei dem die Schwyzer und Zuger in Herberge liegen. Sie nehmen an. Schon ist das Mittagessen aufgetragen. Geht die Tür auf und herein stürzt ein Weib mit 3 Kindern, des Schreibers Frau; während andere Weiblein nachfolgen, fällt jene vor den Eidgenossen nieder und bittet unter Jammern und Klagen, sie möchten doch ein Wort einlegen, ihr Mann sei zum Tode verurteilt, sie sei Mutter von 7 Kleinen, ja sie umarmt den Schwartzmurer, „bewegt ihn aus Erbärmd, dass er sein Teils vergäb und uns auch bät, das Best zu tun.“ Am Morgen schon des Pfingstmontag treten sie wieder vor den Rat und legen Fürbitte ein. Sie wird rundweg abgeschlagen. Nochmals liegt ihnen die Frau an. Sie machen einen zweiten Versuch, diesmal mit Erfolg. Zwar bleibt der Delinquent vom Amt auf alle Zeit verstossen. Doch er ist frei. Die Schweizer selber öffnen sein Gefängnis. Er tritt heraus, erfährt von ihrer Güte und dankt „mit weinenden Augen.“

Der Pfingstdienstag bringt ein gemeinschaftliches Amt der Pilger im Kloster des hl. Rochus. Auch da Besichtigung der Reliquien, des Leichnams des Heiligen und eines Dorns aus der Krone Christi. Von dieser Stelle aus Prozession, wobei der Senat sich wieder so beteiligt, dass je ein Senator einen Pilger zur Rechten hat. Mit brennenden Kerzen bewegt sich der Zug erst zum Barfüsserkloster S. Maria di fratri minori, allwo Vorzeigung des Blutes Christi, eines Armes des Propheten Daniel und eines Steines von Stephanie Steinigung, sodann nach S. Lucia. Auch hier bestreicht man am Schrein der Heiligen mitgebrachte Kleinodien und dergl. Endlich nach S. Maria de Crosechieri (?), das die sterbliche Hülle der heil. Barbara beherbergt, sowie ein Hüftbein „S. Christoffels“.

Eine Prozession ganz grossen Stils bewundern die Schweizer am Mittwoch. Sie umfasst alle Mitglieder der venezianischen Geistlichkeit, „deren unsäglich viel war, denn es währet nach zwo Stund, ehe sie all möchten aus S. Marxen Münster kommen.“ Man liest es zwischen den Zeilen: unsere biedern Zuschauer kommen nicht aus dem Staunen über all die Ornate, Monstranzen, Schreine, Kleinodien und Kreuze.

Gern übergehen wir die Kapitel, worin Tschudi „von der weitberühmten und herrlichen Stadt Venedig“ des weitern berichtet, wie viel einer „allda sich erlustigen“ könne, wie manches es da zu sehen gebe an „fremden Leuten, vielen Tieren und und andern Spectaceln über Meer her,“ wie viele schöne Gassen und Plätze man da finde, wie es „ein grosser Lust sei und liebliche Anschauung“, die Häuser vom Canal her zu besehen, jene

Stellen ferner, worin er von der Bevölkerung spricht, von den Ratsherren in Scharlach, von der Priesterschaft, von den Bürgern, die „ein gar gottsförchtigs Volk“ sei, endlich die langatmigen Abschnitte über die Geschichte der Lagunenstadt seit den Tagen des Aeneas, über deren Verwaltung, den Herzog u. dgl. Interessant sind seine Mitteilungen über die „Kostlichkeit“ des Markusdomes, über das Rathaus und — für den kriegerischen Eidgenossen von besonderer Wichtigkeit — über das Arsenal „so gross wie die Stadt Chur.“

Der Brennpunkt unserer wie ja auch der Pilger Aufmerksamkeit ist doch die Galeaza selber. Stockar insbesondere besichtigt und beschreibt sie bis ins Einzelne. Er gibt Länge und Breite an, jene 37, diese 17 Schritt, bemerkt, sie habe 7 Stockwerke, „und lag ich im untersten um eins[1]) beim grossen Segelbaum und bi der Wasserstuben und litt viel bös Geschmack,“ er gibt die Zahl der Masten und Segel, nicht minder die der mannigfachen Waffen wie 30 Hackenbüchsen, 50 Handbüchsen, 100 Hellebarten, Harnische an 300, Bögen, Feuerpfeile und anderes „Fürgewerf“, er zählt die Banner auf, er erwähnt die grosse Menge von Seilen „7 Wagen hätten gnueg dran zu führen,“ die Vorräte an Wein, Brot Fleisch, Holz, die 100 Stück lebendigen Viehs, Ochsen, Schafe, Kühe, Kälber, Schweine, Geissen, Federvieh und anderes Getier, wie Affen und Meerkatzen, „Müs“, Katzen, Falken, die Colonie der „Hauptlüs, Gwandlüs, Filzlüs und Flöh“, die „Wentelen, deren viel.“ Ja er legt selbst die Feder nieder, „dass ich nit Alles schriben kann, gross wunderbarlich Ding, das ich nit alles schriben kann.“ Doch erfahren wir auch von ihm wie von Tschudi Näheres über die Bemannung. An ihrer Spitze der Patron, „er thät uns Schwizer vürus viel Guets mit Essen,“ unter ihm 30 Pilotten und der Sternenseher, der „Oschier“ („der mit der Pfiffen, der alle Ding meldet“), 5 Meisterknechte über Segel und Anker, 5 Trompeter, „die alles einblasen, Tag und Nacht, über Tisch und ab Tisch,“ Ave Maria und Messe, sodann Arzt, Balbierer, Kellermeister, Tischdiener, „Kuchibueben,“ ein Heer von Handwerkern, endlich an 50 Ruderknechten „so ring und geschwind wie die Affen“, aber „ein bes Volk, das gern stielt und den Pilgern viel zu leid tut,“ in Summa an 200 Mann.

Donnerstag den 16. VI — die Schweizer sind eben von einem Abstecher nach der Insel Muran zurückgekehrt — lässt der Patron verkündigen, die Pilger mögen sich rüsten, „denn er wölle auf morgen, also den Freitag abend, auf sein und mit uns davon.“ Bald darauf weiteres Hinausschieben der Abfahrt auf

[2]) Im zweituntersten.

Montag, indem das zweite Pilgerschiff noch nicht ganz segelfertig sei. Montags schifft man sich ein; neue Verzögerung, es seien noch solche aus „Polland“ zu erwarten. Dienstags endlich werden die Anker gelichtet. Da nur ein kleines „Luederwindlein“ weht, so wird die Galeaze (die zweite soll erst später abgehen) mit Hilfe von Ruderbarken aus dem Hafen gezogen, Feierlich schallt indessen vom Verdeck das Salve Regina. Stärker wird der Wind, schon sieht man gegen Abend „weder Wald noch Feld, Berg und Thal, Städt noch Land, nur Meerwasser zu allen Orten.“ Am folgenden Vormittag taucht die österreichische Küste auf. Man steuert auf *Parenzo* zu („ist ein guet freundlich Volk und ein guete Schnabelweid“) und liegt dort die Nacht über still. Bei widrigem Wind wird am 23. VI *Rovigno* erreicht, daselbst von den Pilgern der „marmelsteinerne“ Sarg der hl. Euphemia besichtigt und Vorräte eingenommen. Der 24. sieht sie vor *Pola* (Tschudi interessieren hier Altertümer aus der Römerzeit: Theater, Triumphbögen, Gräber) der kommende Sonntag (d. 26.) nach Passierung des gefährlichen Golfes von Quarnero, bei der *Insel Ossaro* (das alte Apsarus, heute Lussin). „Die Insel ist gar ruch und felsechtig und unfruchtbar in Berg und Thal, ist aber voll edler wolgeschmäckter Kräuter“; es wohnen darin nur „arme Leut in bösen alten Häusern, die die Nieswas Wurzen so sie in der Insel graben, dürr machen, zu Mehl stossen, darnach Brot daraus bachen, das doch gar ungeschmakt ist.“ Die nächste Station ist die mit mächtigem Hafen versehene, wolbefestigte Stadt *Zara* auf dem Festland von Dalmatien. Auch hier Überbleibsel aus der Römerzeit, auch hier „ein guete Schnabelweid“; die Bevölkerung „freundlich und behäbig.“ Ein frischer Wind führt nun unsere Pilger an der dalmatinischen Küste hinunter, vorbei an manchen „Städtlein und Flecken; gelandet wird

Dienstag den 28. VI an der *Insel Lesina*. Herberge bei den Mönchen des Observantzer Klosters, „denn daselbst und besser hineinwärts gegen Orient sind elend Herbergen allenthalb, und ob einer all sein Geld gebe, fund einer kein gute Herberg denn in Klöstern.“

Mittwoch den 29. VI vor der festländischen Stadt *Ragusa*, eine „starke, feste, edle, wolgezierte, christenliche Stadt, liegt auf einem Flueh wie ein runder Schneck.“ Im „köstlichen“ Münster daselbst Besichtigung derjenigen Windel, mit der das Jesuskind bei der Simeonszene bekleidet war.

Donnerstag den 30. VI mit gutem Wind bis *Durazzo* (ält. Epidamnus, Dyrrhachium). Beim Verlassen des Hafens von *Valona* (heute Avlona), das sie am folgenden Tag erreichen und das

„der Türk innehat", fahren sie ins jonische Meer ein. Bald kommt die *Insel Corfu* in Sicht mit der verödeten Stadt *Casoppo* (Casiope) „und sagt man, dass ein Drach, unten am Meer, unter einem grossen Schroffen gelegen sei, der sei alle Tag ob der Stadt herumgeflogen und hab mit seinem vergifteten, stinkendem Athem Leut und Vieh verderbt, also dass man die Stadt hat müssen verlassen, dieweil viel Volk darvon gestorben sei." Einsam ragt noch eine Kirche, „deren Ampeln sich von selbst anzünden; das hab ich aber nit gesehen." Gegen Abend läuft man im Hafen der *Hauptstadt Corfu* ein. Sie liegt auf einer Anhöhe und wird durch zwei Schlösser verteidigt. Die Pilger übernachten in der Vorstadt, bei den Barfüssermönchen. Urteil Tschudis über die Insel: „sie ist voll des so man geleben soll und eine gute Schnabelweid." Am 3. VII, einem Sonntag, wird Santa Maura passiert. Man fährt in homerischen Gewässern. *Cephallenia* wird am selben Tage angelaufen. Beim Wiederausfahren stürmische See. Die Pilger flüchten in den Schiffsraum. Auch dort erreichen sie die Wellen, „dass man die Tür ob dem Loch, da man hinabsteigt, musste zutun." Das hilft aber nur wenig. Beständig „sprützt das Wasser auf die Herdblatten, dass man nit kochen kundt." Wird auch kaum sehr nötig gewesen sein, Tschudi redet von „Schwindel und Unwillen" der meisten Reisegefährten. Aber auch das endliche Landen bei *Zante* bedeutet nur vom Regen in die Traufe kommen. Gerüchte gehen um, „dass etlich Meerräuber vorhanden wären," und die Schweizer erinnern sich, dass eben hier zwei Eidgenossen, Hans Schürpff und Hans von Meggen, vor 20 Jahren ähnlich Schlimmes durchgemacht, ja Hans von Meggen umgekommen sei. So läuft denn unser Pilgerschiff Mittwoch den 6. VII vorsichtig aus Zantes Hafen, begleitet von einer Galea und etlichen Fusten.[1])" Raubschiffe in Sicht! Banges Warten. Sie verschwinden wieder, „denn sie sahen, dass sie nit viel schaffen möchten." Und nun geht es wolgemut der Küste Morea's entlang. *Modun* (Modhoni, jetzt Methoni) bedeutet „das Mittel der Meerstrass zwischen Venedig und dem heiligen Land." Die Stadt ist wol versehen mit dicken Ringmauern, tiefen Gräben, und einem Hafen, der zur Zeit voll Schiffe ist. Ihre Kirchen bergen gar manche Reliquie. Ausserhalb der Mauern sieht Tschudi „über 30 böse Häuslein, darin lauter Zeginer wohnen, die sich aus Egypten fälschlich nennen, ist ein arm, bös, diebisch Volk, kommen heraus in unsere Land, tun armen Leuten viel Schaden." Die Etappen der nächsten Tage sind: Donnerstag 7. VII zum

[1]) Kleine leichte Spähschiffe.

Inselchen Sapientia mit hohem Berg, worauf eine Kirche, unten eine „lustige Weite," um Kap Gallo herum, vorüber an der Stadt Corona (heute Koroni), „die Wachteln in Tonnenfässlein einsalzt wie Häring und ganze Lasten nach Venedig und andere Ort hinführt," Nachts bis zur *Insel Cerigo* (heute Kythera), „die schier gar einöd ist," doch sieht man noch „zerbrochne Gebäu eines merklichen Tempels, so da gewesen." Freitag, 8. VII ab Cerigo; beim Umbiegen um Kap Malea („ein sonder bös stössig Ort," bekanntlich musste schon Odysseus die Erfahrung machen) fällt dem Schiff ein heftiger Südwind in die Segel und treibt es nördlich dem Gebirge entlang, bis Malvasia (jetzt Monemvasia), „da der gut Wein Malvasier wächst; bei uns nennt man den Wein aus Candia Malvasier, der es doch nit ist." Schon sind sie in den Golf von Nauplia eingefahren, schon ist Nauplia selbst in Sicht, da jagt ein Gegenwind die Galeaza rückwärts, südöstlich, direkt auf *Milos* zu. Unbeschadet landet man. Am Gestade fallen Tschudi auf die massenhaften Bimstein „damit man in Badstuben die Versinen reibt", innerhalb der Stadt ergötzt er sich an den vielen „lustigen süssen Brunnen".

Samstag 9. VII Landung bei *Stadt und Insel Candia.* Auch hier werden die Pilger bei Barfüssern gastlich aufgenommen, „sind gar treu; wo sie ein Stücklein Brod haben, so teilen sie es mit fremden Leuten. Sie lagen die Nacht auf den Bänken und legten uns auf ihre Bettlein und Matratzen, die doch gar schlecht waren. Die München (Mönche) in denselben Landen sind viel ärmer und strengern Lebens denn die in unsern Landen." Den 4tägigen Aufenthalt benützt man zu Streifzügen durch Stadt und Insel. Man besucht Vater Jupiters Grab, man besichtigt das Labyrinth des Minos: da dürfe niemand hinein, es führe ihn denn ein alter inländischer Kundsmann, mit brennenden Fackeln, der alle Ränk und Gäng wisse und ihn wieder herausführen könnte, man erinnert sich aber auch des Apostels Paulus, besichtigt das Haupt des heil. Titus, „ein Stuck vom heil. Kreuz", das Haupt des Stephanus, „eine Form des Nagels vom heil. Kreuz", und bestreicht auch hier die Schreine mit Paternostern u. dgl., schliesslich wallen die Schweizer zum Grabe des wie oben berichtet, in einem „Meerscharmützel" tötlich verwundeten Hans von Meggen, „Gott tröst sein Seel!" Das Land findet Tschudi ringsum bewohnt von venezianischen Edelleuten. Fruchtbar sei die Insel, es wachse da „Malvasier die Völle." Unter den Einwohnern lebe zwar niemand, „der studiert oder etwas in der Geschrift könnte", es sei „ein gar ungelehrt, unerfahren Volk", doch „arbeitsam, stark und hurtig, wozu man's brauchen will." Schädliches

Getier fehle, „jedoch man spricht, dass allda alles Gift der Würmen (Schlangen) sei den Weibern bevolhen (eingegeben) desselbigen Landes; wann ein Frau im Land zornig wurd und im Zorn einen biss oder krätzte, so müsste derselbig alsbald sterben, als hätte ihn ein wütender Hund gebissen oder ein Scorpion gestochen."

In der Morgenfrühe des 13. VII blasen die Trompeter zur Abfahrt. „Mit grosser Arbeit ruckten wir aus dem Port zu Candia." Kaum auf offener See, erfasst sie abermals der Süd und wirft sie in die Sporaden. Zwischen Naphia und Stampalea (wol die heutigen Anaphia und Astropalia) hindurch rettet sich die Galeaza nach *Ios,* „wo Homer der Poet allda vergraben." Während Wasser eingenommen wird, gehen die Pilger ans Land, essen und trinken „süss Wasser nach Lust." Beim Verlassen der Insel neuer Südwind: „wir hätten auf Constantinopel zu fahren nit besseren Wind haben mögen." Erst geht es gegen Siphanos (Siphnos), sodann an Paros und Naxos vorbei (hier „klebten wir ein Weil"), bis der Wind umspringt und sie direkt nach *Patmos* treibt, „wir wurden alle krank und thät uns der Unwill viel zu Leid mit Erbrechen, Trümmlen und Schwindlen." Vor Patmos geht das Pilgerschiff vor Anker, „der Stadt, da S. Johannes Evangelista vom Kaiser Domitiano dem Wütrich ins Ellend (Verbannung) verschickt war worden." Ungestüm weht in der Nacht der Wind, „dass die Galeaza auf und nieder hopplet." Am Hinterteil flammt plötzlich ein Schein auf, Patron und Schiffsmannschaft ermutigen die verzagten Pilger: „unsere liebe Frau, die würdig Mutter Gottes Maria hätte diesen Schein gesandt zum Zeichen, dass uns das Wetter nit schaden werde."

Am nächsten Tag begünstigt Nordwind die Weiterfahrt, vorüber an den heutigen Inseln Ceros, Kalymnos, Kos (Tschudi meint doch wol dieses mit Lango) und Nisyros. Die Nacht sieht sie vor dem heute ganz verödeten alten *Knidos*, der ersten Stadt Kleinasiens, „ist des Türken." Der Nordwind hält an, dermassen, dass er sie bis Mittag des folgenden Tages bereits nach Casso (heute Kasos) verschlagen hat. Zum Glück tritt gegen Abend Westwind ein. Mit seiner Hilfe steuert man in uordöstlicher Richtung, passirt Scarpanto (das heutige Karpathos) und erreicht Samstag den 16. VII kurz nach 12 Uhr *Rhodos*. Hier Aufenthalt bis Montag Mittag. Die Pilger betreten die „herrliche Stadt" (mit ihren 13 Türmen, „in deren jedem ein Windmühli ist") und werden freundlich empfangen von den Ordensrittern, die Schweizer vorab von Landsleuten aus Freiburg, dem Thurgau und Aargau. Die führen sie Sonntags in der Stadt und ihren Befestigungen herum und zeigen ihnen im Münster die Reliquien: „zwen

Dörn" aus der Dornenkrone, deren einer jeden Charfreitag grüne und blühe von der 6ten bis zur 9ten Stunde, ein Kreuz geschmiedet aus dem Becken der Fusswaschung, einer von den 30 Silberlingen des Judas, „ein gross Stuck von dem heil. Kreuz", verschiedene Häupter, Arme und Hände. Freilich beklagt Tschudi gar sehr, wie heruntergekommen die Ritterbrüder seien, wie sie an „Mannnheit" nachgelassen, wie sie sich „der Armut schemmen", wie sie Schulden machen, ja wie einige, um dieselben zu decken, „hinderrucks und ohne Wissen des obersten Meisters", gelegentlich in türkischem Kostüm auf Christenschiffe Jagd zu machen pflegen; schon einmal sei eine solche Rotte von Türken und Venezianern gemeinschaftlich „erwürgt" worden. Am selben Sonntag Ritt der Schweizer und Polen nach Balerna, zur „gar andächtigen Wallstatt unser l. Frauen." Schliesslich erwähnt Tschudi das Castell San Petro, der Merkwürdigkeit halber: da halten die Ritter Hunde, „die lassen sie hinauswandlen auf der Türken Erdrich und wo sie ein Türken bekommen, den zerreissen sie und keinem Christen thun sie nichts zuleid, und wann man ihnen zu essen will geben, so leutet man ein Glogken im Städtlein und welche Hund dann im Feld sind, die laufen von Stund an dem Städtlein zu, sich zu speisen."

Zur festgesetzten Zeit verlässt die Galeaza Rhodos, nun in beständig östlicher Richtung Cypern zusteuernd. Schon Dienstag den 19. VII taucht am Horizont ein Fahrzeug auf. Seeräuber? Die Pilger rüsten sich zum Kampfe. Eitle Mühe: beim Näherkommen entpuppt sich der Gegner als Venezianer, unterwegs nach Candia. Die Schiffe liegen still, die Patrone haben „ein freundlich Gespräch mit einander, fuhren bald wieder von einander, jeder seine Strass." Mittwochs passiert man mit Gottes Hülfe ohne Gefahr den Golf von Adalia, „allzeit von pestilenzischer Gefährlichkeit" und legt folgenden Tags bei *Paphos* an Cyperns westlicher Küste an. Den 3stündigen Aufenthalt benützen unsere Pilger, die denkwürdigsten heiligen und unheiligen Stätten abzusuchen. Hier wird ja gezeigt der Kerker, wo Paulus und Barnabas geschmachtet, hier „die 7 Kämmerlein oder Höhlinen der 7 Schläfer", hier aber auch Berg und Wohnung der Frau Venus (Tschudi hat noch die „Anzeigung" (Spuren) ihres Palastes gesehen!), ja der Garten, „darin sie mit Pallas und Juno um die Schöne gezankt." „Das Landvolk im ganzen Cypern", fügt Tschudi bei, „Weib und Mann, wird auf den heutigen Tag geacht ein unkeusch, venerisch Volk, welches vielleicht von Natur und Einfluss der Landart kommt." Die Stadt selbst ist zerfallen, zum zweiten mal zerstört durch ein Erdbeben, nur etliche Türme

stehen „noch schier ganz." Und nun geht die Fahrt an der Südküste Cyperns entlang; die wichtigsten Stationen sind:

Piscopia (heute Episkopi),

Limiso (heute Limissos), zerstört von den Türken; allwo die Klosterbrüder Katzen halten, die „vertreiben im Feld das Gewürm" und kehren zur Essenszeit auf Glockenruf ins Kloster zurück (das Pendant zu Rhodos), sodann

Salina (das alte Salamis) mit seinem Salzsee (näheres enthält Stockars Bericht über die Heimkehr), endlich

Famagusta. Das um Mitternacht (Sonntag 24. VII) einfahrende Schiff findet die Bevölkerung in rastloser Arbeit an den Befestigungen. Man befürchtet, da die Stadt venezianisch ist, Angriffe von Seiten der Türken. Kurze Zeit nur dauert der Aufenthalt, da die Pilger den Körper des heil. Epiphanius zu besichtigen wünschen. „Er ist noch ganz und unversehrt." Am Montag Morgen taucht am Horizont die palästinensische Küste auf. „Wir wurden herzlich erfreut, dass wir das Heilig Land sahen, knieten nieder, beteten und dankten Gott seiner Gnaden." Widrige Winde freilich gestatten ihnen erst Mittwoch (27. VII), im Hafen von *Joppe* einzulaufen; das zweite Pilgerschiff liegt schon vor Anker. — Währenddem der Patron ans Land fährt, „das Geleit zu erwerben und den Vatter Guardian des Klosters Zion herabzufertigen", tönt in die Nacht hinaus feierlich und inbrünstig der Pilger Te Deum und Salve Regina. Am nächsten Tag stirbt, noch im Schiff, ein Observanzer Mönch, „Gott tröst sein Seel, er war ein gelehrter und weiser Mann." Samstag den 30. VII Kanonenschüsse von der Stadt her; die Galeazen erwidern sie. Der türkische Statthalter ist angekommen; am selben Abend besteigt auch der „Trutzelmann" [1]), der oberste türkische Geleitsmann von Jerusalem das Schiff. Noch ist das Erscheinen seines Kollegen von Rama (Ramle?), sowie des Guardians von Jerusalem her zu erwarten. Inzwischen reges Leben an Bord. Ein italienisch sprechender Heide bietet sich unsern Schweizern als Dolmetscher an. Sie schlagen ein und haben es in der Folgezeit nicht zu bereuen. Der Montag bringt Patron, Guardian und Trutzelmann. Den türkischen Beamten — „feine, ansehnliche Männer" nennt sie Tschudi — gibt der Patron gleich eine „Abendzech" mit „Marzipan, Käs, Früchten" und so viel Malvasier, „dass sie und ihre Diener alle trunken wurden." Nach ihrer Entlassung richtet der Guardian eine „schöne Vermahnung" an die versammelten Pilger. „Ihr andächtigen Bilger, dieweil nun die Stund

[1]) Umdeutschung des frz. trucheman (Dragoman, eig. Dolmetsch).

hie ist, dass ihr aus der Galeaza sollt steigen auf das gelobte Land und unter die Heiden, ist's ein alter Brauch und Herkommen, . . . die Bilger zu unterweisen und zu ermahnen." 15 Punkte sind es, die er ihnen einschärft:

1) sie möchten sich befleissigen eines „besserlichen, friedsamlichen und andächtiglichen" Verhaltens und Gott danken für die Gnade dieser Fahrt; Kaiser und Könige hätten das heilige Land ersehnt, aber es „nit mögen erlangen noch sehen";

2) sie möchten sich hingeben einem „wahren, gerechten, ungezweifelten" Glauben, insbesondere einem guten „steifen" Glauben an die heiligen Stätten und den damit verbundenen Ablass;

3) sie sollen ihre Sünden aufrichtig bereuen und in Jerusalem sie beichten;

4) an obgenannten Stätten seien „leichte Wort und Werk", vornehmlich Trinken und Zanken zu meiden;

5) Demütigungen von Seiten der Heiden möchten sie in Geduld ertragen, zum mindesten nicht selber vergelten, sondern dergleichen Fälle ihm, dem Guardian, melden;

6) sie sollten beständig Christi Pilgerschaft vor Augen haben;

7) sie sollten sich nicht trennen und niemals einer allein Ausgänge tun;

8) den Heiden nicht auf die Gräber treten, „denn sie glauben, es tue ihren Toten weh und sei ihnen ein Pein, so ein Christ auf ihr Grab trete", und sie rächten solches schwer;

9) sie möchten sich hüten, vor den Heiden leichtfertige Gebärden zu machen und zu lachen; der Verkehr mit heidnischen Frauen und Kindern aber soll ganz unterbleiben, „denn sie haben's gar nit gern";

10) von heiligen Stätten „kein kleine Sticklein" abschlagen;

11) keinen Prunk zu zeigen;

12) keine „Geschriften" an die Wände malen „mit Kohlen, Rötelstein oder Anderm", auch nicht „Schild, Helm, Namen oder Reime einzukratzen, denn es ist „unnütz Ding", und überdies „nehmen die Heiden Ärgernus darab";

13) wolle man sich irgendwo aufhalten, so bedenke man, „dass die Heiden mit uns handeln, wie es ihnen gefällt und nit wie wir wöllen";

14) vor denjenigen „Heiden und Mamelucken, so Italienisch, Französisch, Spanisch können", solle man sich hüten, „denn es ist nichts sicher vor ihnen" (den Schweizern musste hier warm werden);

15) die Pilger sollten es unterlassen, „mit Heiden vom

Glauben zu disputiren", dagegen fleissig an ihn, den Guardian, und seine Brüder denken.

Noch am selben Montag geht die Ausschiffung vor sich unter „In Gottes Namen fahren wir", wobei Tschudi doch auch die Fische interessiren (er sieht einen ganz runden, „gestaltet als ein Wannen", andere „mit lampenden Ohren, wie die Leithund haben"). Am Ufer passiren die Pilger Revue vor der Schiffsmannschaft, die männiglich eine gläserne Schale vorhält und um ein „Trinkgeld zu einer Verehrung" bittet. Die Pilger geben und geben gern, fallen dann auf ihre Knie und küssen „das Heilig Erdrich mit grossem Ernst und Andacht." Danach führt man sie zu einer Gruppe von „alten, grauen, ansehnlichen Männern mit langen Bärten, die sitzen allda auf der Erden auf Tapeten", sie schreiben jeden Pilger auf „auch wie sein Vatter geheissen", endlich werden die Passagiere beider Galeazen in 3 zerfallene Gewölbe Mann für Mann eingelassen „als wenn man Schaaf in Schaafställ zählt."

Wenig Freude bereitet es den Schweizern, als sie am nächsten Morgen den gedungenen Dolmetscher anrücken sehen. Sein Einfluss vermag so viel, dass er die Erlaubnis erhält, seine Leute zu einer Besichtigung Joppes mitzunehmen. Sie aber gedenken der Vermahnung des Guardians (Artikel 14: von den italienisch sprechenden Heiden und Mamelucken) und suchen sich mit einem Dukaten seiner zu entledigen. Er schöpft Argwohn, spricht, wie Tschudi sagt, „heiter" zu ihnen: er diene ihnen nur mit ihrem Willen, andernfalls sei er bereit, den Kontrakt ohne irgendwelche Entschädigung sofort zu lösen. Da dingen ihn denn unsere Pilger endgültig, und so erweist sich ihnen der „Gameli", so nennt ihn Tschudi, gleich am ersten Tage nützlich. Er zeigt ihnen die Befestigungen Joppes, ja er zeigt ihnen am felsigen Ufer ein Stück der Fessel Andromedas und nicht weit davon ein „Rippgrat" des Wallfisches, der sie zu fressen bestimmt war. Nach dem Essen kehren die Pilger in ihr Gewölbe zurück und finden da zahlreiche Christen, die von Rama und Jerusalem herabgekommen sind, ihre Mitbrüder mit Speise und Trank zu versorgen.

Noch ist die Sonne nicht aufgegangen, so sind schon die von Jerusalem herbestellten Esel zur Stelle. Die Pilger besteigen sie und unter türkischem Geleit setzt sich der Zug in der Richtung nach *Rama* in Bewegung. Das Geleit ist nicht unnütz: nach kurzer Zeit schon kommt man an zwei halb zerfallenen Schlössern vorüber, aus denen Raubgesindel hervorschiesst; das Geleit schützt die Pilger. Beschwerlich ist ohnehin schon der Ritt — die Esel werfen dermassen Staub auf, dass man kaum

seinen Nachbar erkennt — um so beschwerlicher, als das Reiten in der Umgegend von Rama und in Rama selber, weil heilige Stätte, untersagt ist. So ist man denn doppelt froh, als nach 3 Stunden dieser Ort in Sicht kommt. Das von Philipp von Burgund erbaute Pilgerspital nimmt die Müden auf. Auch hier Zusammenlauf der Christen und Verkauf von Nahrungsmitteln. Die Abgabe von Wein ist zwar verboten, „aber", bemerkt Tschudi freudig, „unser Gameli hilft uns allzeit heimlich um den allerbesten Wein." Tschudis Urteil über Rama: „ein feiste Schnabelweid." Mit dem Gameli wird auch ein Abstecher nach *Lydda* (dem alten Diospolis) gemacht. Es ist der Ort, wo Petrus „den tropfschlächtigen Aeneam" gesunden liess; in der dortigen Kirche, worin zu Ehren des heil. Georg Tag und Nacht „Lichter und Ampeln" brennen, holen die Pilger Ablass. Der Abend sieht sie wieder in Rama. Nach dem Nachtessen daselbst, meldet unser Gewährsmann, gingen „unser 8 ins Bad, den Schweiss, so wir von grosser und lästiger Hitz des Tags und ab dem Reiten erlitten, abzuwäschen." Sie finden alle das Bad „kostlich und lustig zugerüst."

Donnerstag den 4. VIII beim Kerzenschein verlässt der Zug die Ortschaft, es gilt, heute noch die heilige Stadt selber zu erreichen. Sie kommen an einem Araberlager vorbei. Tschudi benützt die Gelegenheit, den Leser mit seinen Inhabern näher bekannt zu machen. Er erwähnt, sie seien nackend, „ausgenommen, dass sie ein Tuch, wie ein Sack anstossen, so ihnen den Leib und die Achslen bis auf Mitten Schenkel herab bedeckt", sie trügen Spiesse „von merklichen langen starken Rohren" und so scharf, „dass sie jeden Mann darmit durchrennen, welcher nit Harnisch anhat", ihre Nahrung bestände aus „Kameeltiermilch[1]) und Mehl, daraus sie Müeser kochen und Brod bachen", im Übrigen seien sie „nit schleckerhaftig und ohne Hoffahrt, wer ihnen gutwillig etwas gibt, dem tun sie nit bald weiteren Schaden." Nach kurzer Rast wird auf rauhem Felsweg *Emmaus* erreicht. Man findet den Flecken zerstört, trümmerhaft steht die Kirche, die den Ort bezeichnet, wo Jesus mit den beiden Jüngern einkehrte „um Vesperzeit, als sie ihn für ein Bilger angesehen." Und jetzt öffnet sich die Gegend: der Ölberg erscheint. Die Pilger steigen ab und beten. Und kaum sind sie eine Weile talwärts geritten, so liegt sie selber „heiter" vor ihren Augen, „die schön, würdig Stadt *Jerusalem*." Abermals wird abgestiegen, abermals gebetet

[1]) Ein Pilger des XV. Jhds., Ritter Hans von Eptingen (er sass auf Pratteln) bemerkt in seiner Reisebeschreibung (herausgeg. Beitr. z. Vaterl. Gesch. Neue Folge Bd. II p. 39) über die Kameele: „Wenn sie beladen werden, legen sie sich nieder gleich einem Hund, der ein Bein naget."

und gedankt, „und gedunkt uns, wir hätten alles überwunden.“ Mit „züchtigem Stillschweigen und Andacht“ ziehen die Pilger hinunter und in die Mauern, direkt zur Grabeskirche. Neues inbrünstiges Beten vor ihren Pforten; dieser Augenblick gewährt vollkommenen Ablass aller Sünden. — Jetzt führt sie der Guardian in sein Kloster auf Zion und bietet ihnen eine „Collatz“ an. Hiernach erhalten je ihrer zwei einen Teppich leihweise, mit diesen verlassen sie das Kloster, um sich in diverse „Spitäler“ zu verteilen: „arm, schlecht Ding, weder Stühl, Bänk, Bett, . . . müssen täglich um Speis und andere Notdurft umlaufen.“ Tschudi zwar hätte es besser haben können, indem er nebst einem mailändischen Edelmann vom Patron — dazu hat dieser das Recht — eingeladen wird, im Kloster selber Herberge zu nehmen. Allein, ihn zieht es zu seinen Landsleuten, wie er sich ausdrückt, „mit ihnen zu leiden und Saures und Süsses zu haben.“ Im S. Jakobsspital endlich kommen unsere Schweizer zur Ruhe.

Hier folgt nun in unserer Quelle, was ganz am Platze ist, ein Exkurs zuächst über *das profane Jerusalem*. Es sei „in der Grösse wie Zürich, doch etwas wenig kleiner, hübsch und schön, aber nit fest“, indessen versehen mit einem „Schloss“, zwei „eisenen Toren und starken Türn.“ Die Häuser entbehren des Daches, „also dass kein Dachtrauf darvon fallt, wie von den Häusern in unsern Landen.“ „Wann die Heiden ein Fest oder Feiertag halten so gehen sie auf dieselbige Ebene oder Estrich und tanzen ihre Weiber darauf bei einem Trummen (Trommel) oder andern Saitenspielen und Instrumenten“, „es tanzet allzeit ein Frau mit der andern und sehen die Mannspersonen zu.“ Schön sind die Kaufläden: da kann man alles haben ausser Wein, „aber heimlich findt man des auch genug, wer die Practic kennt“ (wie z. B. der Gameli). Die Einwohner kleiden sich höchst „ungleich unser Gattungen“, insbesondere die Frauen, „denen man kein Haut sieht“ und die „schier gar müssig“ gehen. Keiner von ihnen trinkt Wein „offentlich, aber heimlich, so man es nit sieht, trinken sie mehr denn wir, wo sie ihn bekommen mögen.“ Sie „sitzen, wie die Schneider in unsern Landen tun.“ Christus halten sie für eine „Ausgeburt vom Athem oder Blast Gottes“, weshalb sie die Christen verspotten, „denn ein Blast könne ja weder leiden noch sterben, und meinen, es sei wol ein anderer, der ihm von Angesicht gleich gewesen, von schandlichen Juden (denen sie gehässiger denn uns Christen) getötdt worden.“

Sodann erfahren wir Ausführliches über die von der römischen Kirche abweichenden *christlichen Sekten*. Da sind zunächst die *Griechen*, deren Priester verheiratet sind, „und so oft einem sein

Weib stirbt, so nimmt er eine andere"; auch „tragen sie Bärt und halten keinen würdig zum Priestertum, er habe denn ein Bart"; „der grösste Irrtum ist, dass sie nit glauben, dass Gott der Heilig Geist von Gott dem Sohn ausgegangen sei, sondern allein von Gott dem Vater". Dann die *„Moscowiter und Reussen"*: „die halten den Toren oder Tauben das Sacrament an den Mund, aber sie geben's ihnen nit zu niessen". Die *Jakobiten* haben folgende Gewohnheit: „wann sie ihre Kinder taufen, so brennen sie ihnen mit einem heissen Eisen ein Kreuzlein an die Stirnen"; während der Beichte räuchern sie, „denn sie meinen, dass der Rauch ihr Sünd abnehme"; im übrigen „gottesförchtige Leut". Aus den untersten Gewerben rekrutieren sich die *Syrianer:* „betrogene, falsche Leut, halten nichts für Sünd", aus den bessern Klassen dagegen die *Gregorianer;* „hübsch Volk und ein unverzagt männlich Kriegsvolk"; „die Weiber ziehen auch in Krieg, wie vor Zeiten die Amazonier"; die Laien tragen „Platten" wie die Priester, doch „ins geviert" geschoren, „fromm, aufrecht, Gottesförchtig Leut". „Gut Kriegsleut" sind auch die *Armenier,* gegen die griechischen Christen aber „von grimmigem Hass und Zwietracht in ihrer Religion", streng punkto Fasten; die Laien mit eingeschorenem Kreuz, die Geistlichen „von züchtigem Wandel"; ihre Bischöfe sind ausgezeichnet „durch zwen lang Haarlöck oder Schrettelzöpf, die ihnen bis auf die Schlafadern herabhangen". Die *Gürtelchristen* nennen sich nach dem Leibgurt Marias, den die Mutter Gottes einst dem Thomas verehrt habe, „als er sie um ein Gedenkzeichen gebeten"; derselbe sei später ein Werkzeug zur Bekehrung vieler geworden, und „zum Gedächtnuss dieser Geschicht" amtierten ihre Priester stets gegürtet. Von den *Nestorianern* wird berichtet: „sie teilen Christum in zwo Personen, sprechen, die ein sei Gottes Sohn, die andere sei Mariæ, des Menschen Sohn"; „sind nit boshaftig", „gehen gern in die Kirchen, beten viel und leben in Fromheit und Wahrheit". Die *Maroniten* sind „besonders gute Schützen", sonst „einfältig, unbetrogen". Die *Abessinier* „lieben die Armut, führen ein spärig unköstlich Leben"; sie beschneiden ihre Kinder, Tschudi zum Ärger: „sie merken nit auf die Wort Pauli, der da spricht: Wenn ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nit Nutz"; auch sie brennen den Täuflingen „Kreuzle an die Stirnen": bei ihren Festen „jauchzen die Laien, schlagen die Händ zusammen, klöpfen darmit, Weib und Mann, tanzen und springen mit den Füssen im Ring, da siebene, da zehne mit einander und singen oft die Nacht durch". Den Beschluss machen die *Ätiopier,* die bezüglich des Taufsgebrauchs sich an die Abessinier halten, aber mehr als alle andern Sekten

den Christen römischen Glaubens zugetan sind; singen ihre Geistlichen beim Amt, „so sehen sie gleich als ob sie lachen, also blecken ihre Zähne herfür". —

Die grösste Aufmerksamkeit beanspruchen natürlich *die heiligen Stätten*, zunächst *in Jerusalem* selbst, und schon vor Morgengrauen des Tages nach der Ankunft (Freitag 5. VIII) sieht man die Pilger zur Erfüllung ihrer frommen Pflichten sich versammeln. Die Führer machen vom Kloster Zion zur Verfügung gestellte Barfüsser.

Der erste Gang gilt dem *Zionsberge* selber. Langsam bewegt sich denn die Schaar aufwärts. Eine nach der andern werdeu die Stationen besichtigt. Da ist zunächst der Ort, wo die Juden die Apostel überfielen, als sie Marias Leichnam „aus ihrem Häusle ab dem Berg Zion herab" zur Begräbnis trugen. Dann die Höhle, in die Petrus nach der Verleugnung sich geflüchtet. Die Stätte vom Hause des Hohepriesters Anna; noch steht da der Ölbaum, von dem die Armenier „aus ihren Büchern berichten", dass Christus in der Leidensnacht daran gebunden gewesen sei. Etwas oberhalb eine Kirche; der Platz davor war einst der Hof, „da das Kohlfeur gebrunnen, darbei sich S. Peter gewärmt"; die genaue Stelle bezeichnet ein Rosmarinbäumchen. Dicht neben der Kirchtür sei dazumal Jesu Mutter jene ganze Nacht hindurch gestanden, „dieweil er im Haus bei Kaiaphas eingetan war, sah ohn Unterlass auf die Haustür, wann sie ihren Sohn wiederum heraus wollten führen". Apologetisch bemerkt Tschudi, obschon die Evangelien hierüber schweigen, „soll darum niemand vermeinen, dass es nit sei", „dass viel Ding nit beschrieben seien", sage S. Johannes ja ausdrücklich selbst. Die Kirche besitzt wertvolle Reliquien: im Türpfosten ein Stück der Geisselungssäule, auf dem Altar ein Teil des Grabverschlusses. Nebenan ein Kapellchen, der carcer domini, das Gefängnis Jesu nach der Geisselung. Abermals steigt man an zur Stelle, da Maria 14 Tage nach ihres Sohnes Tod gewohnt, bewahrt sind Spuren ihrer Privatkapelle, worin ihr, wie Tschudi sagt, „ihr Kaplan", der Evangelist Johannes, „täglich Messe gelesen" (auch eine Auslegung von Joh. XIX, 27 !), Leider fange der ebenfalls erhaltene Altarstein an klein zu werden, „von wegen dass die Pilger allwegen darab schlagten". Oberhalb der Ort, an dem die Apostel „das erste Conzil" gehalten, und unweit das Haus, worin sie Abschied nahmen von der Mutter Gottes, „als sie sich zerteilten in die ganze Welt". Wiederum ein Betlokal Marias: „allda kneueten wir nieder und küssten das Heilig Erdrich mit Andacht, wie wir denn an allen heiligen Stätten thaten". Besonders interessant sind dann zwei Steine,

der eine „die Kanzel Jesu, wann er predigte", der andere der Sitz Marias. Dazwischen etwas aus der Zeit des Alten Bundes: die Begräbnisstätte Davids, Salomons und anderer Könige, zur Moschee umgewandelt; der Eintritt ist untersagt für Christen, „aber unser Knecht Gameli hat unser vieren hineingeholfen". Weiter oben der Ort von Stephani Steinigung, und nahe dabei die „Kuchen, da das Osterlamm (zum Abendmahl) gekochet war". Den Beschluss macht die Besichtigung von Davids Busslokal und ein Besuch der Pilger im Kloster der Klarissinnen, die mit denen vom Barfüsserkloster im besten Verhältnis stehen, indem sie den Brüdern jeweilen „ihr Gewand neien und butzen". Hierauf — es ist die vierte Tagesstunde — Zug in's Barfüsserkloster. Der Guardian empfängt unsere Pilger, hält ihnen eine Messe und nach derselben in lateinischer Sprache eine „kurze und schöne Vermahnung" über „Anfang, Mittel und End" einer Pilgerfahrt, wobei er ihre besondere Aufmerksamkeit auf die Klosterkirche lenkt als den Ort, wo Jesus sein letztes Abendmahl gehalten und den Jüngern die Füsse gewaschen, wo Johannes „auf seiner Brust entschlafen" sei und der Meister die im 14. — 16. Kapitel des Johannisevangeliums aufgezeichnete „lange Predigt" gehalten habe. Dieser Kirche gilt die nun folgende Prozession. „Hochzeitlich" geschmückt treten Guardian und Brüder an; es folgen die Pilger. so bewegt sich der Zug mit Kreuzen, Fahnen und Monstranzen unter jubelndem Hymnengesang zunächst zum Fronaltar, der Stelle der Fusswaschung, wo jeder kniet und küsst, zum Ort der feurigen Zungen, von da in den Kreuzgang (hier erschien Jesus den Seinen ausser Thomas), dann in eine Kapelle, die ein Stück der Geisselungssäule enthält: „das berührten wir Pilger durch ein eisen Gätterlein, so dafür gemacht", und endlich zurück in die Kirche. Im Klostergarten wartet das Mittagessen, „Damit uns die Sonne nit hinderte, haben sie Tücher über die langen Tischtaflen gespannt, die uns einen guten kühlen Schaten machten". Das Mahl verläuft „mit Züchten und sonderbaren Freuden". Zum Schluss Danksagung des Guardians und ein Hinweis darauf, wie arm das Kloster sei. Im Namen der Pilger antwortet der Patron, indem er beifügt, beim Abschied würde man die Dankbrkeit dem Kloster noch besonders zu „spüren" geben. Gerne erlaubt der Guardian einigen seiner Brüder, die Fremden zu den noch nicht besichtigten Stätten des Berges Zion zu geleiten. So zieht man denn wieder aus. Von ferne wird ein Blick auf den Blutacker (Matth. XXVII, 3—10) geworfen. Dann kommt man zu einem Stein, auf dem die ausserrömischen Christen jeweilen „das Loos zu werfen pflegen wegen der Zukunft", und entrüstet schreibt

Tschudi „man findt Bischöf und alt Leut der andern Christen, die mit solcher Torheit umgehen". Auf einem andern Stein treiben die Sektierer, die hier die Begräbnisstätte Christi vermuten, sonst „vil Wunders". Auf dem Gipfel des Berges endlich Ruinen des Turmes David, und unweit eine Kirche, in deren einem Fenster „zwei grosse rund Stein liegen, eben als Büchsenstein, da sagt man, dass die Engel diese Stein vom Berg Sinaï aus Arabia gen Jerusalem getragen Mariæ (als sie noch lebte) zu Trost".— Abends werden die Herbergen bezogen.

Einen grössern geistlichen Genuss bringt der nächste Tag (Samstag 6. VIII). „Mit begehrlichen Freuden", wie Tschudi sagt, versammelt man sich am späten Nachmittag vor der *Grabeskirche*, Pilger, Christen der Umgegend, auch „Heidnisch Volk, Burger und ab dem Land:" Bald erscheint, sehnlichst erwartet, auch der Guardian. Und nun schliessen die heidnischen Herren die Pforte auf. Mann für Mann zählen sie die Pilger und wenige andere Christen hinein, „gleich wie man Schaf in ein Stall zählt", und verschliessen hinter ihnen.[1])

Da stehen sie nun in der „namhaftest und oberst Kirch der ganzen Welt:" Sie betrachten staunend das Innere, das so „schön überwelbt" sei und geziert „mit lustigem Kranzwerk von grünen, roten und weissen Marmelsteinen", und staunend sehen sie hinauf in den „gewelbten Gupfen", unter dem die Kapelle des heiligen Grabes sich befindet, staunend nach den 12 Altären und den „schönen hübschen Fenstern:" Doch der Guardian fordert sie auf, sich Wachskerzen zu kaufen und zu entzünden und dann sich einzustellen zur Prozession. Sie sollen dieselbe „mit Andacht begehen" und „nit für einander dringen", und „einer dem andern Statt und Platz geben mit Fried, dieweil sich oft Zank erhebt, dass jeder der erste hat sein wöllen:" Schon stimmt der Vorsänger das Salve Regina an. Langsam zieht man von Station zu Station. Hier „ein Stuck von der Säul, daran Christi gebunden"; „sind schwarze Mosen dran von den Blutstropfen unsers Herrn", die dürfen die Pilger berühren. Daneben ein Stück vom heiligen Kreuz. Dann die Stätte, „wo Jesus gestanden mit einer Schauflen in der Hand in Gestalt eines Gärtners", der Ort, „wo das Losen um die Kleider geschah, als er nackend und bloss am Kreuz gehangen:" Dort der Stein, auf dem er gesessen in dem Hof des Landpflegers, während sie ihm „die Dörnenkron gar bis auf die Hirnschalen hineingedruckt haben"; „es ist auch ein Gätterlein

[1]) „Alsbald einer mit seinem Fuss in das Münster hineintritt, so hat er Verzeihung aller seiner Sünden." (Tschudi.)

davor, dardurch wir Pilger den berührten." Jetzt geht es einige Stufen hinab in eine Kapelle, wo S. Helena „ihre Tagzeit gebettet"; die Säulen daselbst sind beständig nass, „dieweil sie in Pilati Haus gestanden, und da niemand mit ihm und seiner betrübten Mutter Erbärmd hätte, da haben die Säul angefangen zu schwitzen und zu weinen, und das", bemerkt unser Gewährsmann, „kann wol gläublich sein." Auch ist in der Mauer ein Loch, „und so ein Mensch sein Haupt in das Loch stosst und still ist, so hört einer ein gross Getümmel und Prasseln, gleich als hörte einer ein gross Feuer brennen." Die Ursache ist hier bloss das Hin- und Widergehen oben in der Kirche, „welches wol sein kann." Danach kommt man in zwei weitere unterirdische Kapellen, ihre „Wänd hangen voll Salpeter"; endlich in eine „Grausame Höhle", darin einst die Kreuze begraben lagen; sie ist durch Abschlagen von Stücken fleissig erweitert worden, denn es geht der Glaube, „wer darab trinkt, dem möge das Fieber nichts tun, und darum brauchens die Heiden auch", ja, berichtet Tschudi weiter, „wenn ein Heid stets Hauptweh hat, so lasst er ihm (sich) sein Bart abscheren (welches sie doch nit gern tun) und schickt das Haar in diese Höhle und lasst es allda in ein Schrunden verstecken; damit wird er gesund; darum liegt es alles voll abgeschorener Bärt in dieser Höhle." Wieder steigt die Prozession in die Kirche hinauf und wendet sich nun dem Chor zu. Im Boden desselben das „Heilige Loch des Kreuzes", im Durchmesser so weit, „dass ein Kind sein Haupt darein stossen möcht", ganz eingefasst mit Kupferblech, „darmit man nichts darvon abschlagen und hinwegtragen möge." Einer nach dem andern überschreiten es die Pilger „mit grossem Erseufzen und Andacht, haben es geküsst und unsere Händ darein gestossen, und geht aus diesem Loch ein süsser, lieblicher, wolriechender Geschmack." Besonders interessant macht es der Umstand, dass hier das recht Mittel der ganzen Erden" sei[1]); die Löcher der Schächerkreuze sind mit Säulen bedeckt, „damit die Pilger nit betrogen werden und etwan eins für das Loch des Heiligen Kreuzes möchte verehrt werden." Ganz in der Nähe klafft die bei Christi Tod entstandene Felsenspalte; sie ist so weit, „dass ein Mensch darein schliefen mag." Endlich betritt man barfuss noch die Grabkapelle — von selbst entzünden sich am Auferstehungstage ihre Ampeln — und küsst auch diese Steine „mit Freuden und herzlicher Andacht". Dann löst sich die Prozession auf. Nach Landsmannschaften zer-

[1]) Zur Probe stiegen später einige Pilger auf das Dach des Chors. Trotz Sonnenlicht warf keiner einen Schatten, „darbei man merken mag, dass es in Mitte der Welt steht."

streut man sich hierhin und dorthin zum „Colatzen und ein wenig ruhen. Aber Ruhe finden auch die Schweizer nicht, denen der Patron ein besonderes Gemach angewiesen, „denn das Münster und schier alle Gemach darin unten und oben ist voller Flöh an allen Orten!“ So entzündet denn jeder wieder seine Kerze und wandert nächtlicherweile in der Kirche umher. Man beichtet. Man bereitet sich vor zum Empfang des Sacraments. Am Morgen wird daselbe gespendet, während an vier Altären zugleich Messe gelesen wird. Die heiligen Handlungen verziehen sich bis gegen Mittag. Da klopfen die Heiden mit einem Stein an der Tür: es ist Zeit, die Kirche zu verlassen. Hinaus ziehen die Pilger und verteilen sich dann wieder in ihre Herbergen, zu essen und der Ruhe zu pflegen; nur kurze Zeit, denn schon sind wieder Barfüsser vom Zionskloster da, um die Führung zu den übrigen heiligen Stätten zu übernehmen. Diesmal gilt es zunächst dem noch zur Hälfte erhaltenen „Schwibogen“, durch den Jesus zum Calvarienberg hinangestiegen sei. Am Kreuzesweg sodann dem Hause der heil. Veronika. Blutstropfen schwitzend sei hier Jesus vorbeigezogen, sie habe es gesehen, „ist aus grosser Erbärmd unverzagt aus ihrem Haus geloffen, hat ihren Schleier genommen und dem Herrn Jesum an sein schweissig Angesicht gedruckt, da war sein Angesicht in dem Schleier natürlich gebildet!“ Damit ist die Reihe der sehenswerten Häuser nicht erschöpft. Man kommt zu dem des reichen Mannes, „der in die Höll vergraben worden“, „an diesem Haus ist weder Gnad noch Ablass“; man besichtigt das Richthaus, „da Christus ist verspottet, gegeisslet, verspeiet worden“; „dieser grossen Not und Arbeit soll kein Mensch vergessen, sondern solches stets in seinem Herzen treulich behalten und daran gedenken“; ferner das Haus Herodis, das den Christen freilich verboten ist (unsere Leute lernen auch hier den Gameli schätzen), „die Heiden haben darin ihr Kinderschuel!“ Ja, die Barfüsser weisen den Pilgern ein niederes Häuschen, den Ort, „da Maria das ABC gelernet!“ Die bedeutendste Stätte dieser Art ist natürlich diejenige des Salomonischen Tempels. Sie trägt zur Zeit eine Moschee, von einem Hof umgeben. An dessen Toren sitzen „reiche, gewaltige, heidnische Kaufherren, die haben ein steif Aufsehen, dass niemand frömdes Volks hineingange, weder Hund, noch Kind, auch kein kranke Frauen!“ Der Zutritt ist begreiflicherweise auch den Christen untersagt. Aber siehe da! Der Gameli bringt es fertig, dass die Pilger alsbald doch im Hofe stehen. Sie betrachten den Bau „wunderbarlich anzusehen, zu oberst wie ein Huet“ (der blosse Anblick gibt vollkommenen Ablass aller Sünden). Sie berühren die Mauern und lassen

sich sagen, das Innere hielten die Heiden so sauber, „dass sie nit ein Spinnweblein darin liessen“. Vom Hofe aus führt sie der Gameli dann in den unterirdischen „Stall Salomonis“: „wir schluffen hinein und funden da viele kleine Steinhäuflein, so zusammengeworfen waren“, zu guter letzt auch durch ein Kellerfenster in den Geburtsort der Maria. Noch eilt man — es kommt schon die Nacht — durch ein „enges Gässelein“ zum emplacement des einstigen Schafteiches, so genannt nach den dort gewaschenen Opferschafen, desselben Teiches, dessen Wasser seiner Zeit in so wunderbarer Weise sich zu bewegen pflegte, was nach Tschudi von dem dort versenkt gewesenen Kreuzesholz sich herschreibt. Mit der Betrachtung des noch vorhandenen Kotes vom Teichgrund endigt der Sonntag.

Der nächste Tag (Montag 8. VIII) ist der *nähern Umgebung der heiligen Stadt* gewidmet. „Sobald“, wie der Ausdruck lautet, „der Tag angestossen“, zieht man, wieder unter Führung von zwei Barfüssermönchen, durch das Tor hinaus, vorbei an dem Ort, wo während der Steinigung des Stephanus „Saul den Juden ihre Kleider verwahrt“, dann „eine gähe, lange Halden ab“ ins *Kidronthal*. Tschudi findet dasselbe auffallend eng in Anbetracht, „dass Christus alle Welt in diesem Tal am jüngsten Tag richten werde“, ja er meint, schon das „Volk von Paris“ würde es ausfüllen, aber er hilft sich: „Gott unserm Herrn sind alle Ding möglich“. Unten im Tal die Grabkirche der Mutter Gottes, ausgezeichnet durch „einen herrlichen Resonanz, so man darin singt und ist leicht darin zu singen.“ Die Gruft aus Marmelstein hat zwei so enge Türlein, „dass zu einem kaum ein Mensch hineinschliefen kann und zum andern wiederum hinaus“; sie ist leer, kein Wunder — „Marias Körpel“ hat Christus in sein Reich genommen. „Ein Armbrustschutz weit“ von dieser Kirche *Gethsemane*, „vor Zeiten ein Meierhof und Garten“, auch er voll Erinnerungen. Da der Ort, wo Jesus gebetet; „noch sieht man einen eingedruckten Modell eines Menschen, als wäre der Fels noch lind oder weich gewesen.“ Dort der Stein, „so fürgeschossen ist“, um dem herbeigekommenen Engel als Unterlage zu dienen, „ein besonders andächtig Ort“, und wiederum die Stelle, wo Maria vor ihrer Auffahrt, als Thomas sie um ein Gedenkzeichen gebeten, dem Jünger „ihren Leibgürtel zu einer Letze (Abschiedsgeschenk) gelassen.“

Und nun windet sich der Zug den *Ölberg* hinauf. Oben auf dem „Grat“ war einst der Engel Gabriel der Mutter Gottes erschienen und hatte ihr einen Palmzweig gegeben („dieselbigen Blätter schienen wie Sternen“), dazu ein „schneeweiss Kleid, in

dem sie sterben und vergraben sollt werden". Da auch soll nach der Meinung Einiger der Auferstandene zu den Jüngern getreten sein, „aber", fügt Tschudi bei, „das Evangelium und die Zeugnuss der alten Lehrer geben heitere Anzeigung", dass die Szene anderswo sich ereignet. Von oben geniesst man „das schönest, lustigst Aussehen" über die Umgebung, über Jerusalem, ja bis aufs Meer. — Nun zum Besuch der Auffartskirche. Sie beherbergt jenen „kleinen, schwarzlechten Stein, in welchem man eigentlich noch sieht die Fusstritt, doch den Tritt des rechten Fusses vollkommenlicher denn den andern". Vor Zeiten, bemerkt unsere Quelle, hätten in dieser Kirche „so viel Ampeln gebrunnen", dass nächtlicherweile die ganze Umgegend bis in die heilige Stadt davon erleuchtet worden wären.

Ein anderer Weg führt die Pilger nach Jerusalem zurück. Auch dieser berührt Station um Station. An die Stelle eines „Conzils" der Apostel reiht sich der Ort, wo Christus seine Jünger das Vaterunser lehrte, wo er ihren vom „Antenchrist" sprach. Hier die Begräbnisstätte Absalons, an welcher kein Heide vorübergeht, ohne einen Stein darauf zu werfen „von der Schand wegen, so Absalon wider seinen Vater begangen hat". Daneben das Grab „der Mörin, die König Salomon so lieb gehabt". Jetzt wieder Höhle an Höhle, Anachoretenwohnungen vergangener Zeiten. Im Thal Siloah angekommen, steigt man, einem Bächlein entlang, aufwärts. „Es rinnt gar still und gemach" den Pilgern entgegen aus einer Felsenspalte, die man „ohne Drang" passiert. Weiter oben die Quelle selbst, die „*Schwemme" Siloah.* Da waschen sich die Pilger die Augen, indem sie der Weisung Jesus an den wieder sehend Gewordenen gedenken: „Gehe hin zum Teich Siloah und wasche dich" (Joh. IX,7). Und nun wieder thalabwärts, um das Südende Zions herum, und abermals bergauf, *Gion* hinan. Auch hier viele Höhlen, „in denen viel Wesens vor Zeiten ist gewesen"; „wir schluffen", bemerkt Tschudi, „durch der Höhlinen viel aus Verwunderung"; einige sind so tief und dunkel, dass es manchem „darin grauset". Hierhin verlegt die Tradition auch die Grabstätte Abrahams. Der Gipfel des Berges Gion gewährt Ausblick auf den in östlicher Richtung liegenden Blutacker (Hakeldama), „welchen die Juden von einem Hafner um 30 Pfennig, so ihnen Judas wiederum heimgestellt", erworben. Er selber trägt Mauerreste, „darbei man sieht, dass etwas Herrlichs allda gestanden ist"; vom ganzen Berg berichtet unser Glarner, er sei „der Juden heimlich Rathaus gewesen". Der Abstieg erfolgt. Nach viel „Schweiss und Arbeit" sind alle froh, in den Herbergen Erholung und Ruhe zu finden.

Der nächste Morgen indessen (Dienstag 9. VIII) führt die Pilger von neuem vor die Tore, diesmal nach dem „fruchtbaren, lieblichen“ Ort *Bethanien*. Da besuchen sie den Platz, auf dem Simons, des Aussätzigen, Wohnung gestanden; sie treten heran an den Felsen, darin Lazarus war begraben worden; sie finden anderwärts noch Fundamente des Hauses der beiden Schwestern. Den Eindruck machen noch angenehmer „lustige, schöne“ Olbaumgruppen und „schöne, tiefe“ Zisternen. Auf der kürzern, angeblich von S. Helena mit polierten Platten belegten, alten Strasse kehrt man über Bethphage nach Jerusalem zurück.

Ist nun so die heilige Stadt selbst und deren Umgebung wenigstens in den Hauptpunkten besichtigt, so ist doch damit der Pilger Sehnsucht nicht zu Ende. Geht nicht ihr Wünschen nun erst recht innig nach jenem Ort, den Tschudi den „allerglückseligest der ganzen Welt“ nennt — *Bethlehem?* Seinem Besuche sind in der Tat die zwei folgenden Tage gewidmet. Am Abend des 9. VIII (Dienstag) versammelt man sich: aus ihren „Spitälern“ die Pilger, vom Kloster herab der Guardian mit zwei Brüdern, das heidnische Geleit, sowie die Eselknechte, „die sie Mucker nennen“; den Schweizern besorgt die Reittiere der Gameli. „Mit Freuden“, sagt Tschudi, ritt man zum Davidstor hinunter, dann südwärts „zwischen gar lustigen, fruchtbaren Gärten voll mit Weinreben, Feigen, Mandeln und andern Früchten“ den Berg Gion zum andern Mal hinan, dann aber seinem Grate entlang weiter auf angeblich derselben Strasse, die einst die 3 Könige und so manch andere Persönlichkeiten des alten wie des neuen Bundes gezogen; wieder vorbei an denkwürdigen Stätten, wie die, „wo der Engel den Propheten Habakuk beim Schopfe seines Haares erwischt hat“, oder das Grabmal Rahels, bei dem man kleine schwarze Steine zum Andenken aufliest. Nach zweistündigem Ritt „erfreut merklich“ der Anblick von Bethlehem die Pilger. Der Zug windet sich um das Städchen herum und hält beim Kloster. Heraus tritt der Guardian, begrüsst die Fremden, lässt sie absteigen und führt sie direkt ins „Münster“, „die andächtigest und zum Gottesdienst inbrünstigest Kirch auf Erden.“ In einer kleinen historischen Notiz belehrt uns der Verfasser unseres Reisebüchleins, das ursprüngliche Gotteshaus hätten die „abgöttischen Heiden“ zerstört, den christlichen Kultus aber ersetzt durch einen „der üppigen Frau Venus geweihten, damit allda die Christen ihrer Wallfahrt halben abtrieben würden“, bis die Mutter Konstantins auch diese Stätte wieder zu Ehren gebracht habe. Ihr selber verdanke man die Auffindung des eigentlichen Geburtsortes, „do unser Herrgott in das Kripplin war ge-

leit für das Eselin und Oechslin“,[1]) eines in den Felsen gehauenen „Ställelein, wie ein Kellerlein.“ Und ihr, der heil. Helena, gebühre denn auch das Lob, die jetzige Kirche gebaut zu haben. Sie betreten nun die Pilger. Auch hier, wie beim Besuch der Grabeskirche, entzündet man geweihte Kerzen und schickt sich an, in Prozession das Gotteshaus zu durchziehen. Es stehen Tschudi nicht Worte genug zu Gebote, dessen Herrlichkeit zu schildern: „schönere, gewaltigere Säulen und Pavimentboden von Marmelstein findt man nit; wann einer bei der Wand steht und sieht in ein steinene Wandtafel, so sieht er alles, so hinter ihm im ganzen Münster geschieht und umlauft als in einem lauteren Spiegel“; und, fährt er fort, „was das Gemäld und kunstreiche gemusierte Arbeit betrifft, findt man dergleichen Kunststuck von Bild und Steinwerk in der ganzen Welt nit schöner.“ Zudem besitze das Münster „einen wunderschönen Kirchenturm, auf das schönest, subtilest gemacht.“ Die erste Station liegt unterirdisch; „Höhli S. Hieronimus' Zell; „vor Zeiten ist es heiter gewesen.“ Dann folgt, wieder oben in der Kirche, der Ort der Beschneidung und die den 3 Weisen geheiligte Stätte, allwo das Loch noch zu sehen ist, dahinein der Stern „versunken und verschwunden.“ Zum zweiten mal hinunter, jetzt in die Gruft der Geburt. Sie birgt gar heilige Erinnerungen. Ein weisser, glatter Stein mit eingehauenem Stern zeigt die eigentliche Stelle an, wo das Jesuskind zur Welt gekommen. „Wir Bilgeri haben all mit Andacht diesen allerheiligst und der Welt aller glückseligest Ort geküsst einer nach dem andern und dunkt uns all, dass von dem Ort heraus rieche ein guter, lieblicher Geschmack alle Spezereien übertreffend; es war jedermann sonders ernsthaft und mit eifrigem Andacht.“[2]) Von der Krippe „ist noch ein Teil vorhanden, nämlich das Teil, darin er gelegen ist.“ Haben einst die Weisen „Gold, Mirrhen und Wierauch“ gespendet, so tun nun auch die Pilger „nach ihrem Exempel und opfert da jeder von unser Schweizer Gesellschaft zween Dukaten.“ Eine Nebenhöhle ist am Boden ganz weiss, herrührend von dem Umstand, dass zur Zeit der Verfolgung des Herodes Maria mit dem Kinde hier hinein geflüchtet sei und dabei von ihrer Milch verloren habe. „Doch“, meint Tschudi, „findt man darvon nichts in keiner bewährten oder approbierten Geschrift geschrieben.“ An den traditionellen Kindermord erinnern auch auch andere Höhlungen, dahinein „der unschuldigen Kinder Körpel“ seien geworfen worden, „und sieht man noch an

[1]) Stockar. [2]) Andern Tags sehen unsere Leute „auch etlich Heiden und Sarazenen, die dieses heilig Ort besuchten und allda niederfielen auf ihr Angesicht und dies Ort mit Seufzen und Weinen kussten“ (Tschudi).

einem Felsen Blut von den unschuldigen Kindlein." — Ihr Ende nimmt die Prozession im Kreuzgang, tief in der Nacht. Gruppenweise setzt man sich zusammen und verzehrt den mitgebrachten Vorrat. Einige versuchen zu schlafen. Die Schweizer aber und die Polen steigen nochmals hinunter zur Geburtskapelle „und sungen allda miteinander mit Freuden Puer natus in Bethlehem" etc. Dann erst geniessen auch sie der Ruhe. Aber schon 3 Stunden später weckt man sie zur Messe, „und währet das Messhalten bis an den hellen Tag und darnach noch mehr denn 4 Stund." Freilich schon bei Tagesanbruch haben die Schweizer und ihre polnischen Gefährten die Kirche verlassen, um auch die denkwürdigen Stätten der Umgebung abzusuchen, vorab das Feld der Hirten, das sie noch bedeckt finden mit den Resten eines Klosters, „und sagt man uns fürwahr, dass die Heiden von dem Ort oder Platz kein Stein mögen bringen noch hinwegführen weder mit Rossen noch Ochsen, noch sonst in keinen Weg." Dann das Feld des Boas: „an diesem Ort ist Sommers und Winterszeit ein ausbündige gute Schafweid und fürnehmlich Winterszeit." Schliesslich den Ort, wo Jesu Eltern auf der Flucht geruht, bezeichnet durch ein „zerbroches Kirchelein". Zum Spätamt kehren sie ins Kloster zurück. Da erfahren sie auch, wie die Heiden vom Münster gleichfalls nichts wegzubrechen vermöchten, „weder Marmelsteinene Taflen noch Säul", „aber", fügt Tschudi entrüstet bei, „böse, torrechte Christen brechen je zu Zeiten und gebens den Heiden zu kaufen oder tragens sonst hinweg, das doch unehrbar ist, Gebäu, so zu Gottes Ehr zugericht, also zu entschöpfen und zu entunehren." Am selben Vormittag (Mittwoch 10. VIII) Aufbruch zur Rückkehr. Wieder ist der Weg ein anderer. Er führt diesmal vorbei am Gebiet der ehemaligen Lustgärten Salomos. Hier findet auch unsere Reisegesellschaft noch den „schönest Lust mit Bäumen und Gärten und sonst allerlei soviel, als wäre es ein wilder Wald." Im Weiterreiten kommt man zu einer S. Georg geweihten Kirche, die „eine lange Kettinen mit einem Halseisen" aufbewahrt, „an welcher S. Georg gefangen ist gelegen; dieses Halseisen legten wir auch an unsere Häls aus Andacht", und vor der Kirche „sieht man noch drei Fusstritt in dem härten Felsen von S. Georgen Pferd." Der Weg streift ferner den „kalten, fliessenden Bach oder Brunnen (das uns doch ein seltsam Ding war in dem Land)", worin Philippus den Eunuchen getauft. Zur Erinnerung steigt man ab und trinkt „aus Andacht", „kühlten auch unsern Wein und assen ein Abendbrod allda, mit grossem Lust von wegen des kühlen Wassers." Und dies ist nicht die letzte Station. Noch kommt zu Gesicht die Stelle, wo gelegent-

lich der Begrüssung Elisabeths durch Maria „das Kind Johannes im Mutterleib aufhupft", und der Stein, der zur Zeit des Kindermordes diesem selben Kind zur vorübergehenden Unterlage diente, „denn es ist das Model des Kinds in Stein hineingedruckt, als ob der Stein weich wäre gewesen, dann der Stein dem Kind gewichen und ein Lagerplatz gemacht." Verfallene Kirchen auch hier, ja man passirt eine solche, „worein die Heiden Esel, Ross, Kameeltier und allerlei Vieh stellen." „Ziemlich müd" vom langen Ritt auf rauhem Boden erreicht man Jerusalem und verteilt sich alsbald in die Herbergen.

Während der Donnerstag (11. VIII) zu einem zweiten Besuch der Grabeskirche benützt wird, heisst die Losung des 12ten VIII: *Jericho!* Unter einem verstärkten Geleit von 30 Fussknechten und 15 Reitern wird nach 4 Uhr Nachmittags aufgebrochen. Die Route führt über Bethanien, von da in nordöstlicher Richtung. Abgestiegen wird zweimal. Das erste Mal bei einem Stein, auf dem Christus oft soll gerastet haben; „an diesen Stein strichen wir Pilger unsere Rucken für das Ruckenweh". Sodann beim sogenannten „roten Haus", das seinen Namen führt „von wegen dass viel Blutvergiessens täglich auf dieser Strass geschehen". Ein „schönes fliessendes Brünnelein" daselbst, das schon den Meister und seine Jünger erquickt habe, ladet zur Rast. Die aber dauert nicht lange, denn „es krochen soviel der grossen Läus allda, die Pharaonis-Läus heissen, sind der Grösse wie grosse Zeh oder als ein kleine Haselnuss und haben ein vergiften, scharfen Biss". Bald zeigt sich auch zur Rechen altes Gemäuer, „ein Raub und Mörderhaus". Nicht weit davon ist der Ort, „so einer unter die Mörder gefallen" und wo auch sonst „viel Mörderei" geschehen. Gegen Mitternacht erscheint Jericho: „ist nit so viel Gebäus, dass man's ein Dorf nennen möge". Daselbst Nachtruhe. Aber noch vor Tag sitzt man wieder im Sattel und lässt den Flecken mit seinen Einwohnern, „schwarz verbrunnen, grob und stark Leut", hinter sich. Es geht dem Jordan zu. Doch kaum ist er erreicht, wird das Geleit unruhig und drängt die Pilger zur schleunigen Abwickelung ihrer Geschäfte: es sollen bewaffnete Araber in der Gegend streifen. So entkleidet man sich denn, tauft sich hurtig gegenseitig, trinkt vom Wasser; die Italiener benetzen mitgebrachte Glöcklein, indem sie behaupten: „so weit man die dann hören möge, da möge kein Strahl (Blitz) noch Hagel Schaden thun", während dessen Tschudi und Niklaus von Meggen es „gelustet", den Fluss zu überschwimmen und sie dies auch, wie er stolz bemerkt, „gar ring" vollführen. Noch ist eine Stunde nicht verflossen, so tauchen in der Tat Reitersilhouetten am Horizonte

auf. Eiliger Rücktrab. Erst als Jericho selber hinter ihnen liegt, gönnen sich die Pilger einige Ruhe bei „lustigen grünnen Stauden". Aus einem vorüberfliessenden Wässerlein, das „gar lieblich und guet zu trinken", benetzt man das „Morgenbrod". Zum Überfluss bringen Jericholeute Früchte „in die Stauden" zum Verkauf. Nachdem sich allda männiglich „wol erkuehlet", schickt sich das Schweizer Kleeblatt Tschudi, Niklaus von Meggen und Martin Richmudt nebst eingen andern an, den in der Nähe befindlichen „hohen, scheusslichen, unwegsamen Berg Quarentana" zu besteigen, worauf Jesus während 40 Tagen fastete. „Mit grosser Sorge"; „doch", bemerkt Tschudi triumphirend, „wir drei und etlich aus andern Gesellschaften gingen zu oberst!" Da treffen sie vor einer Höhle, der Wohnung Jesu und Ort seiner Versuchung durch Satan „einen Heid mit einer Partisanen." Gegen Klingendes gestattet der den Ankömmlingen einen Einblick. Bei näherm Zusehen zeigen sich auch da und dort noch derartige Höhlen; „in dieselben Höhlinen sind wir auch geschloffen" — verlassene Anchoretenwohnungen. Weithin schweift von oben der Blick über das Tote Meer, über die Stätte der „von der groben Sünd wegen verbrannten Orte Sodom und Gomorrha, über Jericho und Umgebung. Vom Niederstieg sagt Tschudi: „es war noch grausamer hinabzugehen, denn uns hinaufzugehen gedunkt hatte." Und wie unsere Leute ins „Gestäud" zurückkommen, erwartet sie eine unheimlich vermehrte Zahl von Heiden. Die fangen denn auch gleich mit den Pilgern zu „balgen" an, dieweil man „ohn ihr Vergunnen" den Berg bestiegen hätte. Aber siehe da den heldenmütigen Gameli! Er schlägt nach rechts und schlägt nach links, „nahm uns der bösen Schalkbueben viel ab auf dieser Strass." Einige Geldstücke tuen das Übrige, den Frieden herzustellen. Und nun erfolgt der Aufbruch und der Rückritt, „auf bösem, steinigem, stotzigem Weg!" Kurz vor Mitternacht betritt man wieder das Pflaster von Jerusalem.

Montag den 14. VIII: dritter und letzter Besuch der Grabeskirche. Mit den Pilgern drängen diesmal hinein viele Krämer. Sie bieten jenen „guldene Kettinen, Ringe, Edelgestein, Rosenkränze, Räucherwerk u. a." an, damit sie solche durch Bestreichen an den heiligen Gegenständen weihen können, „ihre Weib und Kinder, Bluetsfreund und andere Verwandte damit zu verehren oder ihnen selbst zu behalten." Der Nachmittag vergeht über dem Hin- und Herwandeln in der Kirche. An Ruhe ist nicht zu denken, zumal die orientalischen Christen ihr „Geschrei", wie Tschudi ihr Singen nennt, nicht lassen können: „sie sungen die ganze Nacht aus." Gegen Mitternacht versammelt man sich zur Messe, und als diese verklungen, strömt alles zur Grabkapelle:

26 Pilger, darunter Tschudi, Melchior zur Gilgen und Anthoni Pauillart, sollen zu Rittern des heiligen Grabes geschlagen werden. Der Guardian leitet die Zeremonie ein durch eine Ansprache über die Pflichten eines solchen Ritters, wie er besonders „Erbärmd" haben müsse mit dem heiligen Lande und es nicht unterlassen dürfe, die Potentaten des Abendlandes anzuregen, „dass sie Weg und Mittel suchten, die Ungläubigen aus dem heiligen Land zu treiben und austilgen." Jetzt nimmt er das goldbeschlagene Schwert und die goldenen Sporren, verschwindet damit in der Gruft, ruft sodann jeden einzeln zu sich herein, bekleidet ihn mit jenen Insignien, zieht dann das Schwert und schlägt dem über das Grab Gebeugten mit der Klinge leicht über die Schultern, indem er das Wort spricht: „In dem Namen Gottes, seiest ein christenlicher Ritter." Endlich versammelt er alle so Geweihten noch einmal in einer andern Kapelle und hält ihnen eine weitere Rede über „dieser Ritterschaft Tugend und Ehr." Da Christus das Vorbild darstelle, so sei dieser Ritterdienst der unbefleckteste, unschuldigste, aber auch der mühseligste „mit Elend und Jammer, Hunger und Durst, Hitz und Kälte, Gestank und Übelliegen." Freilich tue man ihn nicht „um zeitliches Guets willen," vielmehr sei er gewidmet der Erhaltung des christlichen Glaubens, dem Schutz von Geistlichen, Witwen und Waisen und Gerechtigkeit zu „äufnen." Und er sei „heilsam der Seel", führe direkt zur Seligkeit und überdies zu Ansehn bei den Menschen. Mit einem Glückwunsch entlässt der Guardian die Versammelten. Hierauf Messe an Messe. Eine Stunde nach Tagesanbruch entleert sich die Kirche. Derselbe Morgen aber findet die Pilger von neuem an geistlicher Stätte, in der Grabeskirche der lieben Frau. Es ist Mariae Himmelfahrt (Montag 15. VIII). Das dort bis 11 Uhr vormittags Gehörte bezeichnet Tschudi als „ein wildes Geschrei von mancherlei Sprachen und Sekten, dass wir gar nichts verstunden."

Dienstag den 16. VIII bringt den letzten Ausflug in die weitere Umgebung von Jerusalem. Sein Ziel ist das *Tote Meer:* „nit", meint Tschudi, „dass wir an demselbigen von Gott verfluchten Ort einigen Ablass der Sünden zu erholen hätten", nein, bloss um das „erschrocken Exempel" zu sehen und zu Hause dann „von der Gelegenheit und Gestalt des elenden Anblicks" berichten zu können. Vor Tagesanbruch noch reitet man den Berg Zion hinunter und durch die Täler Siloah und Hinnom, dann vorüber an rauhen Felsen, voll von Höhlen und Mauerwerk, der ehemaligen Niederlassung des Abtes S. Saaba, und „haben die München in den Höhlinen ihr Gezelt und Wohnungen gehabt, und welcher

nit hat mögen ein Loch, so ihm geliebte, im Felsen finden, dem macht man von Mauerwerk ein Zellelein"; „ist zu erbarmen, dass es also jämmerlich zerstört ist." Auch das ebenda gelegene Kloster ist beinahe ausgestorben: von einst 14000 Brüdern bewohnen es noch 7! Dieselben nehmen indes den Pilgerzug freundlich auf und lassen ihn in der Kirche sich ausruhen. „Da war es gar küel und guet." Nach dem „Collatz" Besuch der Höhlen, und „krochen wir darinnen hin und wieder." Von neuem besteigt man sodann die Reittiere und zieht talwärts, immer noch an Trümmern vorbei, auch an „viel Wurmlöchern und grossen Würmen (Schlangen)", die nach der Aussage der begleitenden Araber oft die Länge eines „Schweinspiesses" erreichen. Unten taucht das Tote Meer auf mit seinen Ufern, die einst „durch Feuer, Schwebel und Bäch (Pech) vom Himmel herab verbrannt worden, dass die Gegend noch heutigs Tags raucht, neblet und dämpft als ein Hellischer Ofen." Am Wasser steigt man ab und schreitet über Steine in den See hinaus, „schmeckten und grifen an das ververfluecht Wasser, an welchem wir die offentlichen Zeichen des Zorns Gottes sahen und spürten." Von der Oberfläche selbst sieht man einen „übelschmeckenden, unnatürlichen Dampf" aufsteigen, „von dem unsereinem Ohnmachten zugehn möchten." Als naturgeschichtliches Phänomen der Gegend erwähnt Tschudi auch den „Tyruswurm", er sei „einer halben Ellen lang und eines Fingers dick" und enthalte „das allerärgste Gift, so man auf Erden findt, das Gift ist mit keiner Arznei zu heilen, denn dass man einem in Eil das Glied, so darmit vergift wird, abhauen muss, oder der Mensch stirbt von Stund an." Werde dieser „Wurm" gefangen, so gerate er in unbändigen Zorn, „dass ihm angentz sein Haupt und Schwanz sich aufbläht und geschwillt und fliesst ihm alles sein Gift in das Haupt und in den Schwanz; das haut man ihm geschwind ab und nimmt man das Gift darvon und das mittelst Teil dienet zu dem Tyriacks." Desgleichen ist auch die Flora absonderlich, wachsen doch hier Früchte, „so man sie aufthuet, stinken sie übel, sind inwendig leer und ein Materi darin wie verbrannte Äschen, darbei Gott der Herr zu erkennen gibt, dass dies Land schön, lustig und fruchtbar gewesen sei (denn man sagt, es sei allda wie ein irdisch Paradies gewesen), dargegen anzeigt, dass sein Zorn um der bösen Menschen verwürkten Sünd wegen ihre Frücht und Land zu Äschen und Grund gericht hab." „Von der Salzsaul sieht man jetzt nichts mehr da." Beim Weiterreiten Jordanaufwärts passirt man den Ort, wo einst S. Hieronymus gebüsst; noch steht, aber auch dieses halb zerfallen, das Kloster da: „man sieht noch schön Gemäld in der Kirchen an

den Mauren; es ist von wegen das öd steht, und niemand allda wohnet, voll Ungeziefer als Spinnen, Würm, Krotten, Fledermäus, Wieselein und dergleichen Ungeziefer." Inzwischen sinkt die Nacht herab. Einsam liegt vor den Pilgern das Gebirge Israel. Halbwegs noch steigt man bergan und legt sich dann in der „rauhen Wilde" zu kurzem Schlafe nieder. Mit Sonnenaufgang (Mittwoch 17. VIII) erreicht man den Gipfel. Herrlich ist der Blick über das Jordantal und das Tote Meer. „Weither aus dem Gebirge sieht man Jerusalem „glasten". Um die Mittagsstunde kehrt man — zum letzten mal — zur heiligen Stadt zurück.

Der Tag des Abschieds (Donnerstag 18. VIII) ist gekommen; „Gott treulich lobend und dankend" rüsten sich die Pilger zur Heimfahrt. Noch einmal haben sie sich vor der Grabeskirche eingefunden, haben dort ein letztes inbrünstiges Gebet verrichtet, „und schauet jeder des heiligen Grabs Kapell mit Andacht durch das Loch, so in der Tür des Münsters ist", sind dann zum Zionskloster hinaufgezogen, eine letzte Messe zu hören, ihre Decken abzuliefern und ein vom Kloster angebotenes Abschiedsessen einzunehmen. Gern legt Jeder nach demselben in das bereit stehende Becken „nach seiner Conscientz und Gutbedunken" ein Almosen. Hat doch die Brüderschaft, abgesehen von andern Beweisen der Freundschaft, pro Mann und Tag während des ganzen Aufenthaltes ein Brod und ein halbes Mass Wein geliefert! „Sie haben uns wahrlich freundlich gethan" meint Tschudi. Zu guter Letzt übergiebt der Guardian jedem Pilger „ein eingemacht Ding in Papyr verbunden": geweihte Kerzlein und eine Anzahl Agnus Dei[1]) der heiligsten Stätten, samt Angabe ihrer Herkunft. Dazu einem Jeden zwei Brode, „die waren alle eins nach dem andern auf dem Berg Calvariæ in das Loch, darin das Kreuz Christi, als er gelitten, gestanden ist, gestossen" und haben die Eigenschaft, so versichert der Guardian, auch auf dem Meer „frisch und unverwelkt" zu bleiben. In der Tat bemerkt denn auch Tschudi: „als wir gen Venedig kommen, war dasselbig Brod so frisch, als ob es erst aus dem Ofen kommen sei". Noch befehlen sich die Pilger in das Gebet der Klosterleute und nehmen dann — es ist 4 Uhr nachmittag — unter herzlichem Dank „in Gottes Namen" von ihnen Abschied. Der Guardian lässt es sich nicht nehmen, sie bis nach Joppe zu geleiten. Bald liegt Jerusalem hinter ihnen — auf immer. Auf dem Wege kommt dem Pilgerzuge ein anderer entgegen: ein grosser heidnischer Herr mit Gefolge. Eilends veranlasst der Gameli seine Leute, von den Eseln zu steigen und

[1]) Wächserne Medaillen mit aufgedrücktem Gotteslamm.

dem Mächtigen ehrerbietig Platz zu machen; „denn wären wir nit geschwind von den Eseln abgestanden, so hätte uns des Herren Gesind herabgestossen oder geschlagen". Beim sogen. Brunnen Jeremia wird ein kleiner Halt gemacht, auch der Kranken wegen, „die man auf Kameelen führte, allwegen zween auf einem Kameeltier, auf jeder Seite einen, in grossen Körben sitzend, und oben mit einem überspannten Bogen verwahrt und ein Decke darüber gehenkt". Um 1 Uhr Nachts (Freitag 19. VIII) — die Rast hat sich bis zu dieser Zeit verlängert — setzt sich die Gesellschaft von neuem in Bewegung, auf *Lydda* zu. Auch da ein längerer Aufenthalt. Erst in später Nacht denkt man daran, die letzte Etappe — bis *Joppe* — in Angriff zu nehmen und erst nach einem leidigen Zwischenfall mit dem Herrn von Rama, der, um seinen Armen aufzuhelfen, es vorgezogen hätte, die Pilger auf einem Umweg noch durch seinen Ort zu führen. Kaum ist man Samstag gegen 12 Uhr in Sicht der Hafenstadt gekommen, so erhebt sich vom Schiff her ein gewaltiges Getümmel mit Trommelschlag und Pfeifenschall, mit Böllerschüssen und Fähnleinschwingen, „als ob sie", meint Tschudi, „ab unser Wiederkunft grosse Freud hätten". Am Hafenplatz selber geht es drunter und drüber mit Einladen von Gütern. Jetzt Abschied genommen vom Guardian, Abschied von den Heiden, die die Pilger nur mit Widerstreben von sich lassen, „da sie noch gern etwas von uns genossen hätten", Abschied insbesondere vom „getreuen Knecht Gameli", an dem man „nie Untreu noch Unfrommkeit verspürt"!

Die Pilger steigen zu Schiff, offenbar von Herzen gern. Hat sich doch wohl seit einiger Zeit schon leise das Heimweh gemeldet, und waren doch der Mühen in den vergangenen Tagen so viele! Den Eindruck von gar grosser Müdigkeit und fast ein wenig Überdruss macht wenigstens Junker Stockars Bericht, der hier einsetzt und von nun ab in willkommener Weise denjenigen Tschudis ergänzt, wenn es unter dem Datum des Einschiffungstages heisst: da „trug mich ein Heid ab dem Land, dem musst ich ein Medin[1]) gen (geben), und warf mich ins Schiff wie ein Sack",[2]) wobei er nicht unterlässt, seinen Lesern, falls sich künftige Pilger unter ihnen finden sollten, die Notwendigkeit des Trinkgeldgebens ausdrücklich nochmals zu betonen: denn die Nichts geben, fügt er bei, „die zerren sie um, wie ein Suw (Sau) ein Bettelsack". Während man sich an Bord nun ausruht, schweifen die Blicke gerne noch einmal über das nahe Gestade. Dort hat

[1]) Medino (heute = ca. 10 Cts.)? [2]) Vgl. Hans v. Eptingen: „wir waren also froh, dass wir wieder in die Galleyen sollten, gleich als ob wir in den Himmel kämen".

sich ein wahrer Markt entwickelt. Heidnische Marktfrauen und -fräulein besteigen sogar ein Schiffchen und kommen herangerudert, zur grossen Freude unseres Schaffhausers, der für dergleichen ein empfänglicheres Gemüt gehabt zu haben scheint als der gelehrtere Tschudi. Allerdings tragen sie ihr Gesicht bedauerlicherweise verhüllt: „ich mocht sie unter dem Antlitz nit sehen, so hatten sie's vermacht mit schwarzem Tuch, und sah man nüt denn die Ougen und die Nasen und das Mul durch die Lecher inen, und war wunderbarlich Ding". Ein andermal sieht er eine Karawane am Ufer vorüberziehen, und wieder fällt eine Bemerkung, diesmal über den Gehorsam der Kameele den vor ihnen wandelnden Menschlein gegenüber, dieser Gehorsam sei „wunderbarlich Ding zu sehen von einem settlich grossen Dier als das ist". So geht der Samstag zu Ende. Sonntag den 21. VIII, vor Tag noch, werden die Anker gelichtet, die Segel, wie Tschudi sagt, „fliegen gelassen", und langsam, unter Trompetengeschmetter und Kanonenschüssen und den Klängen des Te Deum und anderer „Freudgesäng" weicht die Küste allmählig zurück. An der Stimmung der Scheidenden hat auch die Freude ihren Teil: froh waren wir, bemerkt Stockar, „dass wir wieder gen unser Fatterland fuhren und den Tag hatten erlebt, dass wir wieder heim sollten fahren, wir Bilger". Am andern Morgen ist das Land ausser Sicht. Man befindet sich auf hoher See. Das zweite Pilgerschiff scheint diesmal hinter dem unsrigen merklich zurückzubleiben. So treibt man denn Montags und Dienstags in westlicher Richtung. Es ist Mittwoch Abend; die Pilger sitzen beim Essen. Da kommt der Patron zum Tisch der Eidgenossen: sie sollten „redlich" essen, es seien 3 oder 4 Schiffe gesehen worden, „er gäb's für Meerräuber". Auf springt man. Richtig, dort am Horizont! Nun fieberhaftes Rüsten. Helleparten werden heraufgeschleppt — die Schweizer zuerst bedient —, desgleichen Spiesse, Harnische: „die keinen bekamen", meldet Tschudi, „nahmen ihre Madrazen, hauten in der Mitte ein Loch darein und hänktens an ihre Häls". Die „Hauptstuck" werden zum Schiessen fertig gemacht. Unsere Landsleute besetzen die „ehrlichest und sorglichest" Plätze, am Mittelmast und auf dem Hinterteil bei der „grossen Schlange". Eine Menge Steine werden ihnen zugetragen. Der Patron selbst nimmt bei ihnen Stellung, „dieweil er seinen besten Trost zu uns hätte". Am Maste flattert das Jerusalembanner. So „heftig" gerüstet erwartet man den Angriff. Langsam nähern sich die feindlichen Schiffe. Da machen sie halt. Die Nacht sinkt herab. Alle bleiben auf ihren Posten und halten „steife Wacht", „und gab unser Patron vollen Hals mit Essen

und Trinken". Die lange Nacht geht vorüber. Bei Sonnenaufgang sieht man die Gegner davonfahren. — Nicht lange darauf begegnet der Galeaza ein Schiff aus Cypern. Auf die Nachricht von der Gefahr wendet es und fährt in der Begleitung des Pilgerschiffes wieder westwärts. Mit Bangen erfüllt die Kunde von einem grossen Sterben im Schweizerland. Langsam nähert man sich der Insel *Cypern* während des nächsten und übernächsten Tages. Unter dem Datum des letztern (Samstag d. 27. VIII) muss Stockar einen an ihm erlittenen Diebstal vermelden: „war gross Glück, dass der Dieb mir das Geld nit Alles hat genommen", im Verdacht habe er den „Büttier, den Binder (Büttner, Fassbinder) im Schiff, der Wasser usdeilt, ein grosser Böswicht, dieweil er vast (nahe) um min Trog war; die Wasserstatt war nit wit von mir". Am selben Tag kommt Land in Sicht, und Sonntags (28. VIII) Vormittags 10 Uhr legt man an vor *Famagusta*, „ein gewaltig Ding von Muren und Bollwerken und Türmen". Die Pilger lassen sich ans Land rudern. Eben wollen Stockar und Peter Falk das Münster betreten: „do kam", berichtet der erstere, „Haini Brunner von Jestetten (unweit Schaffhausen) zu mir und fiel mir um den Hals und weinet vor Freuden, dass er mich hat funden, und funden Hans Schuhmacher von Basel, Melchior Kürsnar von Rottwil". Alle drei Eidgenossen in venezianischen Diensten! Insgesamt zieht man in deren Herberge zum Abendtrunk. Gleich nachher, beim Geldwechsler, entdeckt Stockar den schon oben erwähnten Diebstal. Schleunigst sucht er den Patron auf. Der vertröstet ihn auf die Ankunft in Rhodos. Doch „der Büttier versah sich und wott nit mehr ins Schiff und luff der Schelm davon". „Kummerhaftig und drurig" kehrt Stockar zu seinen Genossen zurück: „hatt weder Freud noch Mut". Indessen bringt schon der nächste Tag etwas Zerstreuung. Da die Galeaza noch Holz und Wasser einzunehmen hat und überhaupt ein längeres Stilliegen bei Cypern vorgesehen ist, so haben unsere Leute vollauf Musse, sich Stadt und Insel näher anzusehen. Man wohnt einer Musterung der venezianischen Söldner bei, man bewundert „einen Strussen und ein Adler, der gar gross war und noch jung, — war das Jahr noch ein Ei gesin —, und diesen Adler wott man dem dütschen Kaiser schenken", man ergeht sich vor den Mauern, bewundert die Fruchtbarkeit der Gegend, die da hervorbringe Korn, „stark Win und des merklich viel", „den Zucker und die Bowelen und die Siden", dazu „die Santi-Hans Würscht und Bomeranzenoepfel und die Granatoepfel und gross Melonen und Gogumeren", von Vieh besonders Schafe, doch sei deren Fleisch nicht so „lieblich" wie in der Schweiz. Nicht minder ist man

„merklich froh", wieder „christenliche" Erde betreten zu haben. Sodann wird Dienstag den 30. VIII ein Ausflug gemacht zur Geburtsstätte der heil. Katharina, bezeichnet durch „ein hübsch Kilchlin": von ihres Vaters, eines ehemaligen Königs, Palast sieht man noch „die alten Buw und Muren und Gewelb". Man verrichtet eine Andacht, tut einen erquickenden Trunk aus dem Brunnen „den Gott seiner Dienerin zu Ergötzung geschaffen", „dieweil es treffelichen (sehr) heiss war", nnd schickt sich dann an, per Ochsenkarren zur Stadt zurückzukehren. Unterwegs hält man bei zwei versteinerten Drachen. Durch häufiges Abschlagen von Stücken sind sie schon „schiergar hinweggetragen". Doch nehmen auch unsere Leute welche mit, sie sollen „guet sin für das kalt Weh, drab zu trinken", Sofort nach der Ankunft in Famagusta trägt man sich ins Fremdenverzeichnis der Brüderschaft S. Katharinas ein: „stehn ungefahr in Mitte desselbigen Buechs". Hierauf Bewirtung bei dem Landsknechthauptmann Jerg Seltzlin aus Salzburg. Der klagt es gar sehr den Schweizern, wie er keine Hoffnung mehr habe, die Heimat wiederzusehen, wie er „verführt wär worden", wie ihm übrigens auch, da er „ein guter Büchsenschütz" sei, „der Türk" nachstelle, um ihn in seine Dienste zu bekommen. „Er klagt es", sagt Stockar, „mit weinenden Ougen". Und es geht unsern Landsleuten zu Herzen. Am nächsten Morgen schon (Mittwoch den 31. VIII) melden sie sich beim Senat der Stadt und dem venezianischen Statthalter, um die Freilassung wenigstens der drei Miteidgenossen zu erwirken: „do sie wettend so gütig sin und uns die dri Mann wetten gen und lon (geben und überlassen), die us unseren Landen wären und wir sie wol kannten, und hülf uns Gott heim, wir wetten unseren Herren und Oberen rühmen, die müssten's um ein Herrschaft von Venedig verdienen". Das Gesuch wird abgeschlagen. Neues Bitten; wieder ohne Erfolg. Zum dritten Mal endlich nimmt Falck das Wort: „geben sie uns die Lüt nit, so wetten wir's, wann uns Gott herus hülf, dem Herzog zu Venedig und eim Senat klagen und den Unseren daheimen". Das wirkt: der Hauptmann gibt seine Leute frei durch ein „Bolettam" (Bulletin) mit Siegel. Nicht genug damit. Stockar eilt zum Patron, verständigt sich mit ihm „des Fuhrlohn halbs (wegen)", und bezahlt denselben aus seiner so schon nicht mehr vollen Kasse. „Sie sind mir undankbar gesin", bemerkt er traurig.

Für die nächsten 14 Tage trennen sich die Partien. Die Galeaza segelt nordwärts der Küste entlang, um für einige Zeit im Hafen von *Selin* (dem alten Salamis) vor Anker zu liegen und Salz einzunehmen. Ebendahin bricht auf dem Landweg auch

Stockar und andere auf, Freitag (2. IX), nachmittags 3 Uhr — wieder auf Ochsenkarren. Bei einem leeren Haus wird unterwegs gerastet und gespeist, „und gaben den Rinderen, die uns zugen, öch ein klein zu essen", sodann geht es, die ganze Nacht hindurch über „ruche Heide" mit viel „stechenden Studen und ruch Ding"; Samstag den 3. IX erreicht man „halig und müd ab dem Ritten uff dem Karren" das Ziel und nimmt Herberge bei einem „Scherèrlin." Tschudi hingegen nebst Genossen war schon Donnerstag den 1. Sept. von Famagusta weg landeinwärts geritten mit der Absicht, in der Hauptstadt Cyperns, *Nicosia* (jetzt Lewkosia), einen „sonders guten Gesellen" Namens Philippus Strambollo aufzusuchen, der einst in Notlage mit Tschudi zusammengetroffen war und durch dessen Vermittlung irgendwo als „Kürisser" hatte in Dienst treten können. Kaum hört dieser von der Ankunft seines einstigen Wohltäters, so sucht er ihn im „Wirtshaus" zu Nicosia auf, bietet ihm und seinen Mitpilgern zwar vergeblich Gastfreundschaft im eigenen Hause an, kann sich ihnen aber doch durch eine „stattliche Mahlzeit" erkenntlich zeigen, nach welcher er seine ganze Verwandtschaft herbringt „Vettern und Schwägern, Jung und Alt, herrliche und ansehenliche Leut in Seiden, Sammet und auch Gold kostlich bekleidet und mit viel Kleinodien behängt, mit grosser Zahl Dienern, die uns all ehrlich empfingen und in ihre Häuser zu Gast ladten und mir merklichen und grossen Dank sagten der Gutthat, so ihrem lieben Herren Vettern von mir bewiesen worden." Den Worten lassen sie denn auch die Taten folgen und „tractieren" die Pilger während ihres kurzen Aufenthaltes zu Nicosia so „kostlich und herrlich, dass es grossmächtigen Fürsten und Herren zu beweisen mehr denn genueg gewesen wäre." Auch führen sie die Fremden in der Stadt umher, von der Tschudi berichtet, es gäbe da „viel schöne Paläst und Gebäu und ein grosser Wollust", man fabrizire hier den „kostlichsten Schamlot" [1]), dazu manch „wolgeschmackt Ding von Pulver, Sälbern und Muscaten und Rauchwerk, dass in der Welt nit desgleichen." Freilich sei auch hier „ein ungesunder Luft, wie in allem Cypern." An Reliquien berge die Kirche der heil. Sofia einen der sechs Krüge von der Hochzeit zu Kana. Elf Tage lang lebt man so herrlich und in Freuden. Dienstag den 13. IX bricht man auf, begleitet von Strambollo, der Tschudi überdies mit einem „kostlichen Stuck Schamlot" und anderm als Gastgeschenk bedacht hat. Der Weg führt über die Anhöhe mit dem Kreuz des guten Schächers. Unzähliges Volk hat sich bei

[1]) Camelot, ein Zeug aus Kameelhaaren.

diesem versammelt, so dass die Pilger es bloss von ferne besichtigen können: „lang und gross, von hübschem Holz, als wäre es Cypressenholz und vornen mit Silberblech beschlagen." Im nächsten Dorfe Nachtmahl und Abschied von Philippo. Von da geht es einen „rauhen, stotzigen Weg" hinunter (die Rosse — umsomehr, da es Nacht ist — müssen am Zügel geführt werden); nach einer nochmaligen Rast von zwei Stunden und darauffolgendem, angestrengtem Ritt wird Selin erreicht (Donnerstag 15. IX). — Im Hafen liegen beide Pilgerschiffe neben vielen andern Fahrzeugen „us allen Landen." Eines derselben ist erst kürzlich eingelaufen, „übel zerschossen von dem Meerräuber", der sechs, nach Stockar sieben von der Besatzung getötet, viele verwundet wegen allzu „redlicher" Gegenwehr endlich seine Beute fahren gelassen habe. „Der Oberst im Schiff", vermeldet Stockars Tagebuch, „und der Bilott und der Ottschier (so das Schiff regiert mit dem Pfeifle, Tsch.) trugen ihren Arm in der Schlingen und waren übel geschändt", während Tschudi beifügt, die Geretteten hätten auf dem Berg des guten Schächers in dankbarer Erinnerung niedergelegt „zwen gute Krägen (Panzerkragen) und ein Pfeil, der noch von Bluetschweis nass war", das Schiff selber werde inzwischen „gebutzt und gebessert."

Der Aufenthalt zu Selin zieht sich in die Länge, schon weil der Patron infolge Krankheit darniederliegt, dann aber auch, weil hier die Galeazen volle Ladung an Salz einzunehmen pflegen. Den Pilgern selber wird die Zeit nicht lange: „hatten guet Leben da und waren fröhlich und guter Dingen." Abwechslung bringt zumal ein Besuch der vor den Mauern gelegenen Salzpfannen. „Ist wie ein grosser Wiger (Weiher), und war das Salz, wie ein Wiger überfriert und wiss wie der Schnee und ist eins Knü tüf und gingen wir drüber, wie über ein Is." Allda reges Leben. 700 Mann sind Tags und weitere 700 Nachts mit dem Aushauen beschäftigt. Jeder derselben habe einen Esel, ein Axt und „ein Kürbis voll Wasser süss", „da weschet er sich das Antlitz und Händ und Füess und die Axen von dem Salz, das fress sust uf." „Ist ein wunderbarlich Ding da zu sehen die Salzpfannen und wer sie nit sieht, der glaubt es nit; Her Schultheiss Falck und wir Bilger giengen mit einander drin umher und schatzten die Salzpfannen für (d. h. so hoch wie) das Königreich von Frankrich." „Und also ist es ein wunderbarlich Ding um diese Salzpfannen, ich kann nit gnueg darvon schriben." Dazwischen „lost man Mess" und besichtigt andere „wunderbarlich Ding." Am 11. IX zweiter Besuch der Salzstätte und neues Lob Stockars: „Ist ein fin guet Salz, ich han darvon öch mit mir herusbracht in diese

Land (d. h. heim)." Dann besitzt Selin auch ein Kaufhaus, wo es viel zu sehen gibt; ganze Säcke voll „Bowelen und sant Hans Würst" und „digen (dürren) Fischen", Artikel „von Isen und Stahel", „Dillen, die man all us dütschen Landen herinführt", allüberall „grosse Hantierung us allen Landen." Dritte Besichtigung der Salzpfannen, „nach aller Notdurft, dass ich", meint unser Schaffhauser, „nit kann Alles schriben und sagen, was wir alles sahen und erkenneten in der Salzpfannen." Im übrigen berichtet er über die Insel, es sei dort „mächtig heiss", und sie zeichne sich aus durch „vil Kriegsvolk und hübsch Frowen und Ross, und hand die griechischen Pfaffen hübsch lang schwarz Bärt bis uf die Gürtelen, und tragen ein ehrlich Kleidung, lang bis uf die Füess und sind ehrlichen Wesens."

Am Freitag den 16. IX endlich erscheint der wiedergenesene Patron auf dem Pilgerschiff. Dasselbe ist segelfertig, beladen mit Salz und sonstigen Landesprodukten. Am folgenden Tag (Samstag 17. IX) werden die Anker gelichtet und nun geht es „mit Freuden us dem Künigrich Zypern." Aber schon am Sonntag tritt Windstille ein. Zudem zeigen sich bereits erschreckende Folgen des Aufenthaltes auf der ungesunden Insel: es stirbt ein Herr aus England, geistlichen Standes, desselben Tages auch ein Knecht. Sie werden in ihre Pilgerkasten gelegt, auf den Deckel fünf Kreuze geschnitten und die nunmehrigen Särge über Bord geworfen. Der 20ste sieht zwei weitere Pilger, Franzosen, verscheiden. Auch sie werden dem Meer übergeben „in ihren Trucken, wol vernaglet." Neues Opfer am 21sten. Das Schiff ist voller Kranken. Dazu Sturm, „ein gross ungehür Wetter", der die Galeaza nach Cypern zurückwirft. Man landet „mit schlechtem Muet" bei *Paphos*, auf der Westseite der Insel und findet im Hafen an 300 schiffbrüchige Türken. Es wird Holz uud Wasser eingenommen, am 25. sodann die Weiterfahrt versucht. Am nächsten Tag von neuem „Stilligkeit": „sahen vil Schiffkuflüt und Meerräuber, aber sie rannten uns nit an", auch kommen, während man „uf und niederschwebt", „viel flügender Fisch in Sicht, das dütt ein schön Wetter uf dem Meer und Stilli." Im Übrigen befinden sich der Aussage Stockars nach alle „glücklich und wol uf die Zit." Von den Schweizern freilich ist einer von Mittwoch (den 28. IX) an bettlägerig: Melchior zur Gilgen. Gegen Abend des 29. wird der Wind stärker: „fuhren jetzt hinder und dann für sich und in der Nacht kam ein gross Sturmwind und ein grusamlich Wetter, und erhub sich ein gross Gewiel uf dem Meer." Die alten Galeoten aber trösten: „es wäre nie erhört worden, dass es je einem Pilgerschiff übel gegangen wäre weder mit Er-

trinken noch Berauben." Gnädig geht denn auch das Wetter vorüber. Doch ist man auch so recht froh, als am 1. Oktober Rhodos am Horizont auftaucht, denn wieder haben sich viele krank gemeldet, von unsern Landsleuten nun auch Peter Falck. Und obschon man jetzt alle Mühen hinter sich zu haben scheint, sollte Stockar noch vor der Landung gar Schweres verzeichnen müssen. Abermals nämlich erhebt sich der Sturm, „dass wir meinten, wir muessten verderben und undergon", und als nach einer angstvollen Nacht der Morgen dämmert, liegt Melchior zur Gilgen im Sterben. „Und han ich ihm gewachet", berichtet die gute Seele Stockar, „3 Tag und Nächt und viel beses Geschmack von ihm ingnommen und Gestenk und gross Müh und Arbeit von ihm, und ich wett nit 30 Dukaten nehmen, dass ich das wieder thät." Und wie es so geht: die Kleider des Toten kommen unter seinen Landsleuten zur Verteilung: „mir ward nüt." Zur selben Stunde verscheidet ein Barfüsser aus Frankreich, „dem auch Gott ein fröhliche Auferstehung verleihen wölle." Und der Tod scheint unersättlich: unter dem Datum des 6. Okt. verzeichnen unsere beiden Gewährsmänner den Hinschied Peter Falcks; mit ihm und Melchior zur Gilgen, bemerkt Tschudi, seien dahingegangen „zwen weis, hochverständig, weiterkannte, fürnehme Männer und an zeitlichem Vermögen gar reich." Auch sie werden in ihre Pilgerkasten gelegt, „verschnürt, vernagelt, verharzt und verpichtet." Sei es aus besonderer Pietät, sei es, weil das Land nun doch immer näher kommt, die Schweizer bitten den Patron — und die Bitte wird gewährt — beide Toten in der Barke nachziehen zu dürfen bis Rhodos. Leider „fiengen sie an übel zu stinken, dieweil sie beid zwen gross, feist Mann waren und noch nüt verzertt (abgezehrt) hatten." Zum Glück legt schon am nächsten Tag (7. X) das Schiff im Hafen von *Rhodos* an, unter Trompetengeschmetter und Schiessen. Zwar der Hochmeister des Ordens macht Miene, das Ausschiffen zu verbieten: „sie hätten vernommen, die Bestalentz wär under uns, und sofern es wäre, so liess man uns nit landen." Aber siehe da! Es findet sich einer im Schiff: „der nahm Geld und schwur den Geleitslüten einen falschen Eid, es wär nit die Bestalenzt, und ich", setzt Stockar hinzu, „konnt nit anderst denken, denn es wär die Bestalentz, dieweil einer 3 Tag lag und schlief, darnach wüetet er, und glich darnach starb er." So landet man denn. Die Schweizer bringen ihre beiden toten Genossen, „die gar übel stunken", in Prozession zu Grabe in der Kirche der Barfüssermönche; von den letztern lassen sie sich überdies zu Gaste laden. „Und uf den Abend kam so ein grusamlich Wetter mit Dunder und Blitzen und Re-

gen und gross Sturmwind', dass die Galeaza sich von ihren 4 Ankern losreisst, hin und hergeworfen wird und derart Schaden nimmt, dass ein Aufenthalt von mehreren Tagen vorgesehen wird. Aber Rhodos bietet ja des Interessanten viel. Da ist die Stätte, wo einst der heidnische Herrscher der Insel, als sie im Begriff war, den „Rhodisern" in die Hände zu fallen, sich auf sein Ross gesetzt, „und nahm sin Dochter hinter sich und sprangt sich selb und die Dochter zu Dod, dass die Dochter keim Christen würde." Dann verdient die Stadt selber eine Besichtigung, „nach aller Notdurft", ihrer Bollwerke, ihrer Schiffe und unterirdischen Kornhäuser wegen, „und sahen die Paternoster da machen." Eines Tages ist man auch beim Hochmeister eingeladen: „und liessen uns all ihr Halmdung (Helm, Rüstzeug?) sehen und Schetz und all ihr Heimligkeit." Ganz selten ist der Anblick von 50 gehängten Türken, abgefangenen Seeräubern; „die waren schon dürr, so heiss war es."

Für die Schweizer bildet Rhodos die letzte gemeinschaftlich erreichte Station. Falck und zur Gilgen ruhen auf immer in seiner Erde; lebend bleiben zurück Niklaus von Meggen und Martin Richmudt, jener Luzerner, dieser aus Schwyz, während die beiden Zuger Thoman Stockar und Sigmund Schwartzmurer sich entschlossen haben, die heilige Stadt des Abendlandes, Rom, zu besuchen. Die Übrigen, darunter Tschudi und der Schaffhauser Stockar, ziehen es vor, in der Galeaza nach Venedig zurückzufahren. Zum Abschied lässt sich der letztere von den Rittern den blauseidenen Rock eines der Gehänkten als Geschenk anbieten.

Am 13. Oktober (einem Donnerstag) verlässt, wieder unter dem Schall der Trompeten und dem Donner der Geschütze das Pilgerschiff die Insel; am Maste flattert das Jerusalembanner.

Die Fahrt nach Griechenland verläuft recht stürmisch. Der Eintrag vom 16. z. B. lautet im Stockarschen Tagebuch: „gross Ungestüm, es waren die 4 Wind wider einander und war das Meer ungehür und ein gross Gewiel." Am nächsten Tag, als sich das Wetter etwas bessert, kreuzt man ein Schiff mit halb verhungerter Besatzung: „hatten weder Win noch Brod und unser Patron, der schrie ihnen zue und wott ihnen Spis fürgesetzt han, aber sie fuhren zu Kandiam (nach Kreta)." Unter solchen Umständen wird Morea gar nicht berührt. Erst auf *Zante* kann gelandet werden. Ein ebenda vor Anker liegendes Pilgerschiff bietet willkommene Gelegenheit zum Austausch von allerlei Erlebtem. Überdies ist Zante selbst „ein fin Inselen", recht fruchtbar: es wachsen da „grosse Bellen, breit wie die Teller." In

Begleitung des Haini Brunner besteigt Stockar den Schlossberg „und sahen wit und ein hübsch Ländlin hinter dem Schloss von Reben und Äckern und Wiesen."

Am 21. Oktober Abfahrt von Zante. „Und Wilhelmlin der Dolmetsch, der blieb in dieser Insel, dieweil er mir (Stockar) 3 Dukaten schuldig war und andern Pilgern auch; war ein Bueb und trunken Mensch." Die Tage vom 23. bis 25. Oktober sind wieder äusserst stürmisch:

23. X: Sturmwind schon früh Morgens. Man sieht „Wunderzeichen." „Hatten grosse Not vom Regen und vom Wind und mit dem Gwiel des Meers."

24. X: Das Meer noch immer „unghür", dazu Regen, Wind, „Donder" und Blitz, „gross wunderbarlich Ungestimkeit des Meers von grossen Wellen, wie die grossen Berg und grusamlich zu sehen und vil gross Wunder, das wir sahen, das ich nit Alls schriben kann."

25. X: In der darauffolgenden Nacht steigt die Not aufs höchste, „meinten, wir müssten undergangen sin", dermassen „stuend das Leben und der Tod nach bi einander." Man ruft Gott an und „seine Mutter" und „all Gotts lieb Heiligen." Man gelobt nochmaliges Wallen zum heil. Grabe oder nach Rom oder S. Jago. Der Patron verheisst sein Schiff „unser Frowen gen Lorettam mit eim grossen Opfer." Und keine Hilfe! Klippen in der Nähe! Dazu die Nacht so finster, „dass man nit ein Stecken sehen mocht." Jetzt ergreift der Schrecken auch das Schiffsvolk: „die Galiotten fielen sich selber in Bärt und in ihr Härer und schruwen und ergaben sich Gott." Und an die Pilger wendet sich der Patron: „Ihr Herren Pilger, empfehlend Üch Gott! Es ist nüt anders denn der Dod, darum bichtend und rüwend (bereuet) üwer Sünd." Das tut man. Man beichtet sich, einer dem andern. Man singt die Passion, die Litanei, das Salve Regina; der Patron lässt das Jerusalembanner aufziehen, das Markus- und das Pilgerbanner, „denn", meint er, „müssten wir do sterben, so wetten wir ritterlich sterben und mit ufrechten fliegenden Segeln." Stunde an Stunde dauert das Unwetter. „O allmechtiger Gott! wie hatten wir so ein lange Nacht grusamlich und gross Angst und Not!" Endlich bricht der Tag an. Man scheint gerettet. Aber halb leblos sind die Leute: „es wär kein Wunder, dass einer sin Lebenlang nümen fröhlich würde, wie jung er auch wäre. O Gott! wie hast Du uns so trübet!"

Der Sturm scheint indessen die Galeaza in günstiger Richtung verschlagen zu haben, denn mit Freuden sieht man sich schon am nächsten Tag der Insel *Curzola* gegenüber. Gern gönn

man sich einige Tage hier Ruhe. Wer kann, lässt sich ans Land setzen, „dass der Schreck us uns käm; kann es nit Alles erschriben, was wir gelitten", meint Stockar. Dann ergeht man sich am Ufer, „lasen Schneggenhüslin uf und Meerspinnen und funden viel Meerwunder", und wagt sich auch ins Innere, in „die Studen", „spürten Bären und viel Gewild und seltsam Dier"; „waren viel Fögel drin und die seltsam"; „assen Erber." Ja, einige Pilger haben die letzten Tage so in Schrecken gesetzt, dass sie es vorziehen, die Galeaza hier ein für allemal zu verlassen und samt ihrem „Blunder" in kleinen Barken der sichern Küste nach, Venedig zuzustreben. Da auch Schweizer unter denselben sind, so versuchen sie Stockar zu bewegen, sich ihnen anzuschliessen. Der aber erklärt mannlich, auf der Galeaza „leben oder sterben" zu wollen. Mit abermals verringerter Pilgerzahl steuert dieselbe Sonntag den 31. Oktober früh Morgens von der Insel weg, wieder unter Abgeben von Schüssen, Trompetenschall und Te deum deswegen, „dass es darzu war kommen, dass wir wieder us diesem Hafen fuhren gegen unser Fatterland." Der Wind ist günstig; Alles fühlt sich „glücklich und wohl, Gott hab Lob!" Beständig geht nun die Fahrt in nordwestlicher Richtung, der dalmatinischen und sodann der istrischen Küste entlang, vorbei an „hübschen Landen und Stetten und Schlössern und Derfern und viel wunderbarlichen Dingen." Am 3. November ist *Parenzo* erreicht. Da stehen am Ufer „Herren und Bürger" des Ortes und begrüssen die Pilger, geben allerdings auch Nachricht von grossem Sterben „um Zürich, Schaffhusen und Konstanz, dass wir gar erschracken." Das stärkt nur noch den Drang unserer Landsleute, möglichst bald die Heimat wieder sehen zu können. Und da die Galeaza ohnehin eine Zeit lang still liegen soll, so schiffen sich hier die noch übrigen Schweizer aus. Nach gehörigem Abschied von ihren Reisegefährten, vom Patron und von der ganzen Schiffsmannschaft suchen und finden sie Herberge für die Nacht „by eim guten Volk, das uns wohl bott" (sich uns freundlich erwies), stärken sich daselbst an „gut Brod und Win", und beschauen dann bis zum Schlafengehen die Stadt „nach aller Notdurft."

In der Morgenfrühe des nächsten Tages (Freitag 4. XI) besteigen sie 3 gemietete Barken und fahren von Parenzo weg „mit Freuden." Um 9 Uhr vormittags Landung bei *Magasam* (Umago?), „glichet sich dem Dütschland." Die Nachricht vom grossen Sterben bestätigt sich, „des wir leidig waren." Allein, da das Meer „gar erzürnt" ist, sind unsere Pilger zum Stillliegen gezwungen: „hatten Gottslange Zit, badeten im Meer, säuberten uns und mussten warten." Während des unliebsamen 3tägigen

Aufenthaltes „thuen ihnen die Bürger fründlich um ihr Geld.“ In der Nacht vom 7. auf den 8. Nov. erst erlaubt das Wetter die Weiterfahrt. Der nächste Tag sieht sie in *Venedig* landen. Froh bezieht die Schaar die alte Herberge Peter Schniders von Bern, „thät uns gross Ehren an.“ Leider auch hier schlimme Nachrichten von jenseits der Alpen, und so bestellt denn Stockar in St. Rochus gleich drei Seelenmessen, „dass mir der allmechtige Gott wetti behüten min Geschwüsterti und all min guet Fründ und E. Burgermeister und E. Rat der Stadt Schaffhusen und E. ganzi Gmeind, Wib und Kinder und Mann von der elenden Plag der Pestilenz.“

In Venedig bleiben zunächst zurück Antoni Pauillart, die Gebrüder Argent, sämtlich aus Freiburg (ihr Mitbürger Falck liegt bekanntlich in Rhodisischer Erde), sodann die Chorherren aus Neuenburg und Peterlingen, desgleichen Tschudi.[1]) Stockar indessen und die wenigen Andern verschaffen sich alsbald Pferde, bringen diese und sich selbst Freitag 11. XI zu Schiffe und fahren gleich nach dem Abendessen von Venedig weg, ein kleines Flüsschen aufwärts. Das nächste Ziel sollte *Musestre* (denn dieses ist ja wohl das Stockarsche Miastors, Maistors) sein. Sollte! — denn noch vorher setzen sie die betrügerischen Schiffsleute ans Land, „und war dicke Nacht und finster, dass wir nüt sahen und hatten ein besen, düffen weg, und verlur ich ein Schuh und must barfuss gon gen Maistors, ist ein wit Weg“. Endlich erreicht man doch das Städtchen und nimmt Herberge „in der Krone“. Am folgenden Morgen kurze Besichtigung von Musestre „nach aller Notdurft“. Von des Kronenwirts Bruder erhandelt Stockar ein türkisches Ross, „mocht wol springen, thät gross Sprüng in Witi und laufen in Witi, wunderbarlich Ding“. Dann wird nach *Derfis* (Treviso) aufgebrochen. Unterwegs „thät min Ross die grössten Sprüng vom frigen (freien) Boden, dass ich in grosse Nöten kam, und spuchzet Blut und leid grosse Not, das wunderbarlich“. Am selben Tage (Sonntag 14. XI) kommt man bis *Castelfranco*, findet aber vor vielem reisigen Volk keine Unterkunft und reitet gleich weiter bis *Bassano*. Hier wird bis zum 15ten gerastet, Nach-

[1]) Seinem, übrigens von Cypern weg recht spärlichen Bericht entnehmen wir, dass er in der Folgezeit wohlbehalten das Vaterland wiedersah und dass man ihn von Glarus aus abholte mit Fahnen und Kreuzen und Sankt Fridolins Sarg, unter feierlichem Glockengeläute. Sein Reisbüchlein schliesst mit den Worten: „Gott sei gedankt seiner Gnaden und Barmherzigkeit. Amen!“ In einer Nachbemerkung nennt er als seinen Berater beim Niederschreiben seiner Erlebnisse den in Latein, Griechisch, Historia und Cosmographie wohl bewanderten mailändischen Edelmann von Landriano.

zügler sowie den Tross zu erwarten. Dann geht es abermals nordwärts, durch die *Clus*, für Stockar ein verhängnisvoller Ritt. Auf enger Bergstrasse begegnet ihnen nämlich ein Schäfer mit seiner Herde und einem Esel, „der trug Kessin (Kessel) und war darmit geladen und war der Weg eng und klippert das Kessi und erschrack min Ross und thät ein grusam dettlichen (gewaltsamen) Sprung in Berg abi und sprang mit mir dur ein Runs wieder uf ein Fluh und im Sprung wandt es sich um und sprang mit mir dur ein Wasserschrunden uf her wieder in Weg und ward mir nit mehr, denn dass ich schrie numen: helf mir Gott! Und schruwen min Brüder mord über mich, dieweil es ein grusam Sprung war; Gott der Herr, der behütt mich, Gott si gedankt!" Damit betritt man das Tirol. Der 16. Nov. sieht unsere Leute bei viel Schnee und „bös mühlich" Weg zunächst *Borgo* zureiten, der 17. (Mittwoch) „durch hübsche Landschaft", doch abermals auf „grülichem Weg und besem" in *Trient* einziehen. „Im Hirzen" Zusammentreffen mit einer ebenfalls vom heil. Land zurückkehrenden Reisegesellschaft unter dem Grafen von Nassau[1]). In Trient kurze Rast wegen Neubeschlagens der Pferde. Und nun das Etschtal aufwärts. In *Miron* (Meran) findet Stockar „Meister Bartelmei's, des Hafengiessers an der Stag (Kt. Zürich) Tochter Trina, die min Fatter sel. us der Tauf gehebt hat; die lud ich zu Gast zu Miron (der Wirt hielt uns ehrlich), und schank ich min Messer der Katrina, das ich mit mir zum heil. Grab hatt". Ein schöner Anblick bietet sich den von Meran Weiterziehenden: „18 Reder voll Merder, waren etlich Ratzherren und gewaltig Lüt". Immer noch Etsch aufwärts, und wieder „bes Weg von Schnee und Is und Wasser und war kalt und erfroren übel". Man passiert *Schlanders*, da „starb es heftig an der Bestalentz und war nit gross Kurzwil da", kreuzt das Oberengadin, steigt ins Inntal hinab und schlägt dann von *Landeck* ab östliche Richtung ein. Schlimm besonders der Ritt über den Arlberg; es „verfielen uns die Ross, dass wirs usen ziehen mussten dem Schnee". „Gott half uns zu der *Stuben*". Jetzt das Wallgäu durchzogen, immer noch auf „ruchem Weg". Doch schon beginnen die Ehrungen. „Da thät man uns Zucht und Ehren an und schank man (schenkte man) uns den Win und assen die obersten Rät bei uns und thät uns das gemein Volk gross Ehren an durch das ganz Land". Das steigert sich noch, als über *Vaduz* und *Ragatz Wallenstadt* erreicht wird: „kommen gut Herren und Gesellen und hielten uns gut Gesellschaft, schank uns den Win in der Herberg zum Röss-

[1]) Eine nähere Bezeichnung fehlt.

lein am Tor und baten uns, dass wir me da blieben." Dreimal traktirt man die heimkehrenden Pilger, am 26. 27. und 28. Nov. Dann brechen diese auf; Wernherr Buchholzer und Heinrich Stoltz trennen sich von den übrigen.

Die lassen sich zu Schiff nach *Weesen* bringen, „und hat mein Ross den Haini Brunner in See geworfen." Nach einem Imbiss in Weesen verlassen Stockar auch die letzten seiner Reisegefährten.[1]) So trabt denn unser Schaffhauser allein dem Zürichsee entgegen, „stiess mir min Ross ein Kiefel (Kiefer) useinander." Wohlbehalten im Übrigen erreicht er *Lachen* (Dienstag 29. XI). Da mietet er einen Begleiter in der Person des Hans Gugelberger. Der soll ihn nach *Einsiedeln* führen. In der Wallfahrtskirche daselbst sagt er Gott und „uns. l. Frow" Dank, „dass ich gesund wieder daheim kommen war und die heilig Fahrt vollbracht hatt." In der Herberge drängt man sich um den Pilger: „assen mit mir und waren guter Dinge." Beängstigend ist auch hier wieder das grosse Sterben, sieht doch Stockar am nächsten Tag „7 uf aim Schlitten" tot zur Kirche hergefahren werden. Ja, als er nichts ahnend in der Herberge sitzt, da kommt auf ihn zu „Henslin, des Abtes von Einsiedeln Knecht und Kämmerling" und redet ihn an: „Lieber Herr! Ich will bitten, Ihr wellet nüt an mich zürnen; min gnediger Herr hat mir empfolen, dass ich Üch soll sagen üwers Bruders Alexanders[2]) halb; der lebt nüme, der ist dod. Gott, der helf ihm! Und lat Üch das zum Besten sagen, und sin Gnad (der Abt) lat Üch gar klagen (kondoliren) und was er Üch Guts kann thun, das well er gern thun. Und so Ihr jetzt zu unser Frowen sind, so müget Ihr etwas guts nachthun mit Mess han lon zu unser lieben Frowen." „Do war ich", sagt Stockar, „ganz unmut (betrübt), und war mir schier gschwunde." Er folgt indessen dem Rat des Abtes und schenkt dem alten Herrn zum Dank sein türkisches Ross.

Nachdem Haini Brunner hier wieder zu ihm gestossen, geht es nun abermals dem Zürichsee entgegen. Über *Wädenschwil* wird *Zürich* erreicht und Herberge genommen im Ochsen „an der Sihlbrugg." Am übernächsten Tage trifft man in *Baden* ein. Hier sieht Stockar seine Schwester „Barbel" wieder. Unwirsch frägt er sie: „Wie hand ihr Hus gehan, dass ihr min Bruder Alexan-

[1]) Der Abschied muss ihn nicht sehr sauer angekommen sein, denn er beklagt sich gelegentlich gar sehr über ihre „Hoffahrt", wie sie so oft „grossen Drigjumf" veranstaltet hätten und das Geld sie „ring angekommen" sei (offenbar musste jeweilen der gute Schaffhauser die Zeche bezahlen).

[2]) Der einzige Bruder unseres Hans. Er hatte sich in den Mailänderzügen hervorgetan und starb, wie hier berichtet, 1519 an der Pest.

der hand lon sterben?“ Worauf die Schwester: „Unser Herrgott, der hätt es than.“ „Und also hatten wir Freud und Leid mit einander, Gott sig Lob und Dank!“ Und nun legen Bruder und Schwester die letzte Strecke über *Kaiserstuhl* gemeinsam zurück. Von *Schaffhausen* aber zieht man ihnen entgegen. Und unter grosser Ehrung reitet unser Pilger daselbst ein, Donnerstag den 7. XII, nachmittags 3 Uhr. Zu Hause freilich erwartet ihn das Leid: „da fand ich kein Bruder mehr, nur min Schwester Kathrina und Barbal und mis Bruders Alexanders Frau und 10 lebendig Kind, die mis Bruders sel. waren. Und da war ein gross Geschrai und Weinen um ihren Fatter in disem Hus und ein trurig Leben und war ihnen ein grossi Freud, dass ich wieder war kon gesund und frisch. Gott sig Lob und Dank gesagt und siner werten Mueter Maria und all Gotts Heiligen und allem himmlischen Heer. Amen!“

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

Der Vorstand hatte zu beurteilen eine Arbeit über die Preisaufgabe: „Eine Geschichte der modernen Richtung in Niederland.“ Die Abhandlung war holländisch verfasst, unter dem Motto: „Nicht bewundern, nicht beschimpfen, sondern fassen.“ — Auch auf die zweite Frage hatte der Vorstand nur eine Antwort, eine deutsche, unter dem Motto Joh. 8, 32 erhalten. Die Frage war: „Auf welche Gründe nimmt man an, dass wir keine zuverlässige Beschreibung von Jesus' Predigt und Leben in den Evangelien haben? Welchen Einfluss muss die Anerkennung auf den Sprachgebrauch des Pfarrers und auf die Behandlung des neuen Testaments beim Religionsunterricht haben?“

Leider konnte keine der beiden Arbeiten den vollen Preis erlangen, aber man bietet dem Autor der *ersten* 250 Gulden, dem der *zweiten* 150 Gulden, wenn sie dem Sekretär, Pfarrer D. *Berlage* in *Amsterdam* ihre Namen bekannt geben wollen.

Als neue Fragen stellt die Gesellschaft:

I. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904: *„Ist konsequenter Anti-Supranaturalismus möglich ohne in Naturalismus zu verfallen?*

II. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905, wieder die Frage: *„Auf welche Gründe nimmt man an, dass wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesus Predigt und Leben haben? Welchen Einfluss muss die Anerkennung haben auf die Religionsverkündigung und deren Unterricht?“*

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit *lateinischer Schrift* und *deutlich* geschrie-

ben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto (das gleichfalls sein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind) vor den festgesetzten Daten portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. *H. P. Berlage* in *Amsterdam*. Der Preis ist 400 Gulden.

Bücherschau.

Christus als Arzt (Ev. Mark. V, 41) von *Gabriel v. Max*, k. Prof, u. Historienmaler in München, grosse Gravure aus dem Atelier von Blechinger & Leykauf in Wien. Bildgrösse 47—69 cm, Cartongrösse 90 cm hoch und 120 cm breit. Subscriptionspreis M. 30. — Erschien bei *Nicolaus Lehmann*, k. u. k. Hof-Kunsthandlung, Ausstellung und Maler-Atelier für religiöse Bilder, Prag.

Eine jugendlich liebliche Erscheinung liegt das Töchterlein des Jairus auf seinem Sterbelager. Vor demselben sitzt Jesus, dem Töchterlein zugewendet, doch so, dass der Beschauer des Bildes sein sinnend forschend Antlitz noch ganz im Profil geniesst. Jesus fasst die Hand des Mädchens, und wie ein Traumerwachen geht es über die ganze Gestalt. Zum Leben strebt zurück, was unmöglich schon dem Tod verfallen schien. Zwar denken wir uns nach dem Text des Evangeliums das Herantreten Jesu an dieses Krankenlager etwas anders. Kommt er doch als Gebieter des Todes, der, sobald er den nötigen Glauben vorfindet, alle Schäden nicht bloss rasch erkennt, sondern auch schnellstens heilt. Aber neben solcher Auffassung hat die in diesem Bilde vertretene des grossen Seelenarztes ihr gutes Recht. Es ist, als ob das ganze Geheimnis entschwindenden Lebens hier auf dem Lager vor Jesu forschendem Auge ruhte. Er durchschaut es; dieser Tod ist nur Schlaf, das Erwachen eine dringende Mahnung an die Eltern, das Kind künftighin nicht mehr seelisch verhungern zu lassen. Die ganze Durchführung des Bildes ist in Zeichnung und Lichteffekten ein Kunstwerk ersten Ranges, wie wir es von Max nicht anders erwarten dürfen. Es ziert die Wand aufs Sinnigste, erbaut durch seinen tiefen Gehalt und immer mehr, je länger man es anschaut. Max bringt uns Jesum menschlich nahe, wie auch unter den modernen Meistern es nur wenige vermögen. F. M.

Die Lehre von den letzten Dingen, von *W. Rohnert,* luth. P., im Verlag v. Hellmuth Wolleram, Braunschweig, 1902. Preis 1 M.

Dass man heutzutag noch solche Sammelsurien von missverstandenen oder misshandelten Bibelstellen irgend einem Leserkreis vorsetzen kann, zeugt von ebensogrosser Gedankenleere wie Glaubensarmut, ja man findet in der krass sinnlichen Darstellung der jenseitigen Dinge wie z. B. des Höllenpfuhls nicht einmal eine geniessbare Phantasie. J. W.